Diálogo entre a Sociologia e a Psicanálise

O INDIVÍDUO E O SUJEITO

DENISE MARIA DE OLIVEIRA LIMA

Diálogo entre a Sociologia e a Psicanálise

O INDIVÍDUO E O SUJEITO

Edufba
Salvador
2012

Capa, Projeto Gráfico e Editoração
Edvaldo Gomes Ferreira Monteiro

Normalização
Normaci Correa

Revisão
Carmen da Gama

Sistema de Bibliotecas – UFBA

Lima, Denise Maria de Oliveira.
Diálogo entre a sociologia e a psicanálise : o indivíduo e o sujeito / Denise Maria de Oliveira Lima. - Salvador : EDUFBA, 2012.
284 p.

Originalmente apresentada como tese do autor (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, 2009.
ISBN 978-85-232-0952-0

1. Sociologia. 2. Ciências sociais. 3. Psicanálise - Aspectos sociais. 4. Sujeito (Filosofia) - Aspectos psicológicos. I. Título.

CDD - 302

Editora filiada à:

EDUFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n - Campus de Ondina,
40170-175 Salvador- BA
Tel/Fax: (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br
edufba@ufba.br

A Gey Espinheira, *in memoriam*,
pelo que soube ser, pelo significado que deu ao mundo
em que vivemos, pelos horizontes que abriu em meus
sentimentos e pensamentos, nunca antes sonhados.
Com toda ternura.

AGRADECIMENTOS

Gey Espinheira, meu inspirador, sempre.
Paulo Daflon Barrozo, professor do Departamento de Sociologia de Harvard University, que aceitou ser meu co-orientador em Boston. Deu-me preciosas sugestões sobre como pensar e construir uma tese.
Barbara Freitag e Denise Coutinho, membros da Banca de Qualificação, que me orientaram na direção da tese.
Carlos Pinto Correa, meu psicanalista, interlocutor e inspirador para novos pensamentos.
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), da UFBA.
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).
Filhas, genros, netos e neta. (Meus amores, razão de viver e prosseguir inventando).
Amigos, que me suportam, com tanto carinho.
Todos que me encorajaram, inspiraram e ensinaram. Foram muitos.
E, novamente, Barbara Freitag, por sua generosidade em me acolher de braços abertos e me acompanhar diante do vazio decorrente do falecimento de Gey.

SUMÁRIO

Diálogo entre a sociologia e a psicanálise: o indivíduo e o sujeito..... *11*

Apresentação..... *15*

Capítulo 1 – Um posicionamento epistemológico..... *25*
Alguns marcos da epistemologia freudiana..... *26*
Norbert Elias..... *30*

Capítulo 2 – Sociologia e psicanálise..... *35*
Psicanálise: escolha entre os conceitos possíveis..... *43*
Renato Mezan: um ponto de vista..... *53*
Sociologia: conceitos possíveis..... *58*
Sociologia e psicanálise: um diálogo exemplar..... *85*

Capítulo 3 – Reflexões sobre a obra psicanalítica de Sérgio Paulo Rouanet..... *89*
Acasos determinantes..... *93*
Diálogo entre a teoria crítica e psicanálise..... *103*
Conceitos de ideologia com aportes da psicanálise..... *136*
A razão cativa..... *138*
Outro itinerário do diálogo..... *156*
Revolução no conceito de razão..... *159*
O impacto da psicanálise na cultura e da cultura na psicanálise..... *170*
Uma contribuição para a conversa de Rouanet com a psicanálise..... *179*

Capítulo 4 – O indivíduo e o sujeito..... *191*
O indivíduo..... *193*
Contextualizando o conceito de *habitus*..... *197*
Habitus em Bourdieu..... *208*
Habitus em Elias..... *212*
Entrelaçamento dos conceitos de *habitus*..... *216*
O sujeito e a sobredeterminação que o constitui..... *219*

Capítulo 5 – Inconclusões ou esperanças..... *247*

Referências..... *271*
Glossário dos termos freudianos..... *281*
Apêndice..... *283*

DIÁLOGO ENTRE A SOCIOLOGIA E A PSICANÁLISE
O INDIVÍDUO E O SUJEITO

Denise Lima demonstrou coragem quando propôs analisar um "diálogo" entre a sociologia e a psicanálise. Em suas primeiras formulações foi cautelosa: quis "estabelecer um diálogo interdisciplinar" entre dois campos do saber, escolhendo o "campo" das Ciências Sociais e o "campo" da Psicanálise. O seu trabalho prometia perder-se no horizonte e no tempo. Somente o aprofundamento em um dos "campos" poderia significar uma dedicação a longo prazo, sem perspectivas de uma conclusão. Poderia resultar em uma história do pensamento sociológico, por um lado, ou uma história da psicanálise, por outro.

Denise não seguiu nenhum desses caminhos. Apegou-se à ideia de interdisciplinaridade, correndo, assim, novos riscos: o da redução ou assimilação de um campo do saber ao outro. Ou seja, em lugar de dialogar, enquanto cientista social, com a psicanálise, poderia ter reduzido ou assimilado a teoria freudiana aos aspectos sociais nela contidos, apagando, contudo, a especificidade da psicanálise, calcada na teoria da sexualidade e da dinâmica das pulsões. Se adotasse como base de suas análises essa teoria, corria o risco de "psicologizar" ou de "psicanalisar" as teorias sociológicas, ou os seus autores.

E não faltam exemplos de pensadores esforçados em entrelaçar o pensamento de Marx ao pensamento de Freud (os freudo-marxistas) ou de

conciliar a teoria sistêmica (Parsons) com os aportes de Murray, Tolman ou Freud. Seguindo essas trilhas, Denise Lima faria uma revisão de esforços de teorização concentrados no pensamento da primeira metade do século vinte, revisando ainda as vozes críticas que então se manifestaram.

Às vezes, o desconhecimento ou a desconsideração de teorias e esforços de síntese de pensamentos complexos pode mostrar caminhos novos, que aqueles demasiadamente comprometidos com a tradição do pensamento deixaram de ver ou considerar. Habermas, o autor da Teoria da Ação Comunicativa (1981) nos chama a atenção para a necessidade da "desconstrução" ou até mesmo do "abandono" de certas trilhas teóricas ("Holzwege" para Heidegger) para sermos capazes de avançar teoricamente, sem abandonar todo o trabalho teórico anteriormente realizado. Nem sempre essa estratégia dá certo!

Denise correu o risco e seguiu a trilha sonora de *Louvação* (Gilberto Gil/Torquato Neto) "louvando o que bem merece e deixando o que é ruim de lado": concentrou-se nas condições da possibilidade do diálogo entre a psicanálise e a sociologia sem cair na repetição ou no reducionismo simplificador. Nesse esforço, focalizou a relação sujeito e indivíduo, em que o "sujeito" representaria a dimensão psíquica do ser humano (apoiada em Sigmund Freud) e o "indivíduo", a dimensão social desse ser (recorrendo a Norbert Elias e Pierre Bordieu) como o fundamento de um possível diálogo interdisciplinar. Para dar conta da relação "indivíduo e sociedade" encontrou no conceito de *habitus* (como usado por Bourdieu e Elias), ao mesmo tempo, as determinações psíquicas e sociais dos atores sociais. Isso lhe permitiu incluir a "teoria dos campos" como espaço do saber, em que conflitos e contradições podem articular-se e gerar novos saberes. Assim, a psicanálise, com todas as suas vertentes e contradições (de Reich a Lacan), poderia ser entrelaçada com teorias das ciências sociais (como a marxista, a teoria crítica, a teoria dos sistemas), sem que se tornasse necessário resgatar, para o leitor, cada uma dessas vertentes teóricas e cada uma das etapas de aproximação dos dois campos. E pôde fazê-lo sem leviandade, por recorrer à vasta obra de Sérgio Paulo Rouanet como (citando a autora) "uma consulta obrigatória para quem quer seguir este caminho".

O recurso à obra teórica de Rouanet para mostrar a possibilidade do entrelaçamento possível e criativo dos dois campos, o das ciências sociais, de um lado, e o da psicanálise, de outro, mostra o caminho para, sem reducionismo ou fanatismo ideológico, aproximar os dois campos que têm fronteiras comuns que, por vezes, até se sobrepõem. Recorrer, pois, a uma seleção cuidadosa da obra de Rouanet é uma condição *sine qua non* para tratar do tema que Denise Lima se propôs estudar. Isso, porque, o autor da *Teoria Crítica e Psicanálise* (1983) e de *Os dez amigos de Freud* (2003) transitou por ambos os campos em discussão. Ele não somente detectou as "pontes" criadas por Freud e seus "dez amigos" (livros de autores como Mark Twain, Multatuli, Macauley e muitos outros), que fundamentaram a teoria psicanalítica, mas também apontou, em seus estudos dos autores da Escola de Frankfurt (entre eles, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas), o pioneirismo na aproximação e integração de aspectos relevantes da teoria marxista e da teoria psicanalítica.

Um dos grandes méritos do livro de Denise Lima consiste em ter reconhecido a importância teórica da obra de Rouanet, em permanente construção e reconstrução, incluindo-a no rol dos debates da teoria sociológica contemporânea, sem apagar ou minimizar a sua inspiração na obra e contribuição freudiana para compreender os grandes temas do nosso tempo.

Denise enfrentou muitas dificuldades para realizar este livro, que em seu estágio intermediário, foi formulado como tese de doutoramento, exigindo da autora o atendimento dos cânones acadêmicos, por vezes cansativos e desanimadores. Sofreu a perda de seu orientador, que a estimulou em seu trabalho, e enfrentou os desafios de – mesmo assim – terminar seu trabalho dentro dos prazos estipulados, e defendê-lo diante de uma banca exigente composta por sociólogos e psicólogos. Cabe a ela o louvor e mérito definitivo de ter escrito um texto de agradável leitura, acessível aos interessados que não precisam ser especialistas para compreenderem a importância teórica e prática de lutar por esse diálogo de dois campos pertencentes a departamentos universitários distintos.

Com esse livro, Denise Lima mostra ao leitor brasileiro que a constituição do sujeito é incompatível se não se levam em conta fatos sociológi-

cos e culturais. E que a psicanálise, longe de ser mera técnica terapêutica, por muitos considerada em declínio e obsoleta, continua sendo um instrumento indispensável para a análise crítica e construtiva da vida em sociedade e da luta permanente pela emancipação pacífica da humanidade.

Barbara Freitag
Rio, 08/06/2010

APRESENTAÇÃO

O sujeito? De que plural é feito! (Roland Barthes)

A perspectiva inter e multidisciplinar pode resultar em um alargamento do horizonte conceitual e em uma melhor compreensão de fenômenos sociais e psíquicos altamente complexos. (FREITAG, 2001).

Este livro é resultado de um desejo, que me levou ao esforço de reflexão e escrita em minha tese de doutorado, para tornar possível um estudo sobre o entrelaçamento da dimensão social e da dimensão psíquica do ser humano, à luz dos condicionamentos sociais do que estou denominando *indivíduo* e da determinação inconsciente do que estou denominando *sujeito*.[1] Nessa tentativa, busquei estabelecer um diálogo entre as ciências sociais e a psicanálise. A partir daí, espero poder demonstrar os mecanismos sociais e psíquicos que bloqueiam a autodeterminação humana. Dizendo de outro modo, compreender a margem de liberdade, de autonomia, de emancipação e de responsabilidade que restam ao ser humano em sua vida pessoal e social. Como diz Sergio Paulo Rouanet, ao dar destaque

[1] Os conceitos de indivíduo e de sujeito, tais como os utilizo, estão definidos e esclarecidos no capítulo 4.

ao estudo das determinações psíquicas: "Considero impossível entender a luta de classes, as situações externas de opressão, de ideologia, de falsa consciência, sem entender os mecanismos psíquicos que condicionam todas essas distorções". (ROUANET, 2004b)

Desde que me iniciei no estudo da psicanálise, em 1978, colocava-me a questão sobre as relações da teoria e da prática fundadas por Freud – que causaram decisivo impacto na cultura do século XX, e, de resto, até os dias atuais –, com a arte, com a ciência e, em especial, com os estudos sociais.

Freud afirmava que a psicanálise, ao lado da ciência, era apoiada na busca incessante de um conhecimento mais aguçado da realidade, no sentido do esclarecimento, sempre *incompleto*. Em relação à arte, expressava que a psicanálise era tributária das obras artísticas, atribuindo aos artistas um profundo conhecimento da alma humana e da sociedade. Pensava mesmo que os autores literários estavam muito adiante das pessoas comuns – entre elas cientistas e psicanalistas – porque bebiam em fontes para nós inacessíveis. (FREUD, 1973d, p. 1286)

Em relação aos estudos sociais, ele afirmava a impossibilidade de separar a psicologia individual da psicologia social, já que não há como o indivíduo se constituir fora da relação com seus semelhantes, para se identificar – somente através da identificação com o outro esse indivíduo pode formar o seu Eu e internalizar o seu sistema de valores morais. Em outras palavras, o indivíduo somente adquire a condição humana através do laço social construído na sociedade em que vive.

Os estudos de Freud em *Totem e tabu* se referem à origem da religião e da sociedade; em *Psicologia das massas e análise do Eu,* visam a elucidar a natureza dos laços sociais, onde trata da questão, essencial para a compreensão destes, da identificação; em *Mal-estar na cultura,* explicam a sua teoria da renúncia pulsional como condição da civilização e, portanto, da irredutibilidade do conflito entre indivíduo e cultura; em *Dissolução do complexo de Édipo,* tratam da formação do Supereu como instância de internalização dos valores sociais.

Encontramos outros textos que também podem ser fonte riquíssima para os estudos sociais: *O duplo sentido antitético das palavras primitivas,*

Considerações da atualidade sobre a guerra e a morte, O sinistro, O porvir de uma ilusão, A moral sexual cultural e o nervosismo moderno, sem falar nas obras metapsicológicas: *Os intintos e seus destinos, A repressão, O inconsciente, Adição metapsicológica para a teoria dos sonhos, Luto e melancolia.*[2]

Peter Gay (1989) inclui, também, como incursões freudianas na cultura, os seguintes textos: *Os atos obsessivos e práticas religiosas, O poeta e a fantasia, Uma recordação infantil de Leonardo da Vinci, O tema da eleição do cofrinho, O Moisés, de Michelangelo e O delírio e o sonho na Gradiva, de W. Jensen.*

Segundo Rouanet (2004b), Freud "tinha consciência de que não podia fazer uma psicanálise da alma sem, num certo sentido, fazer uma psicanálise da história e da sociedade".

A contribuição freudiana à sociologia tem sido reconhecida e presente nas obras de pensadores clássicos e contemporâneos desta ciência social, ainda que as relações entre ambas as ciências ainda não tenham sido suficientemente sistematizadas e problematizadas.

Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz, Roger Bastide, ao vir para o Brasil para ocupar a cátedra de Sociologia, no Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, em 1938, sucedendo Levi-Strauss, já mostrava, aos seus alunos e interlocutores, as convergências entre a sociologia e a psicanálise. As muitas contribuições de Bastide às Ciências Sociais no Brasil incluíram

> [...] uma expansão extraordinária de perspectivas para quem o ouvia, mostrando a multiplicidade dos pontos de vista e dos sistemas de pensamento dos diversos autores de variadas correntes [...]. (QUEIROZ, 1994, p. 215-220)

Talvez esta tenha sido uma das primeiras contribuições interdisciplinares entre estudos sociais e psicanálise, no Brasil.[3]

---

[2] Os títulos das obras foram traduzidos livremente das *Obras completas,* trad. directa del aleman por Luis Lopes Ballesteros y de Torres, da Ed. Biblioteca Nueva, 1973, incluídas nas referências bibliográficas.

[3] Bastide tem um livro traduzido para o português, *Sociologia e psicanálise* (1974).

Existem vários trabalhos feitos no Brasil sobre as convergências entre sociologia e psicanálise, feitos por estudiosos da área sociológica.[4] Uma contribuição exemplar foi oferecida por João Gabriel Teixeira, em seu livro *A teoria da sociedade em Freud* (1991), no qual propõe uma sociologia freudiana, ou uma sociologia do inconsciente, a ser introduzida nos currículos de graduação em ciências sociais do país. O autor argumenta que algumas descobertas freudianas, em especial as tratadas em textos sociais de Freud, podem possibilitar a compreensão das bases do comportamento humano e suas convergências com a gênese da vida social. Teixeira examina os textos *Moral sexual "civilizada" e doenças nervosas modernas* (1908); *Totem e tabu*(1912-13); *Além do princípio do prazer*(1920); *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921); *O ego e o id* (1923); *O futuro de uma ilusão* (1927); *Mal-estar na civilização* (1929) e *Moisés e o monoteísmo* (1939), à luz dos quais estabelece as relações entre as formas ideológicas de pensar e agir e os fenômenos inconscientes, e entre estes e os fenômenos sociais.

No que se refere às contribuições feitas por estudiosos da psicanálise devo mencionar o grupo denominado "Sexto Lobo", constituído, entre outros, pelos psicanalistas Jurandir Freire Costa, Contardo Calligaris, Otávio Souza e Joel Birman, que têm oferecido contribuições neste sentido. Renato Mezan[5], Maria Rita Kehl, Chaim Katz, Sérvulo A. Figueira, também se dedicam a pensar questões da atualidade, a partir das elaborações teóricas de suas clínicas.

Rouanet diz, no entanto, na já citada entrevista à revista *Percurso*, que não se vê muita contribuição para se tentar compreender, a partir de categorias da psicanálise, grandes problemas do nosso tempo, apesar de entender que:

> Apenas a psicanálise, mais do que o marxismo ou do que a sociologia, ou ainda, do que a antropologia (que etimologicamente é a ciência do homem), enfim, mais do que qualquer outra ciência, possui os instrumentos

[4] Ver, por exemplo, Edson Farias (2006). Barbara Freitag, em vários de seus livros, recorre à abordagem interdisciplinar, incluindo o diálogo entre a psicanálise e seus estudos, que tratam da educação, da sociologia urbana, da arquitetura etc. E também Rouanet, que será lido em outro capítulo.

[5] *Freud, pensador da cultura; Freud: a trama dos conceitos* são livros de leitura obrigatória para os que se interessam por essa temática.

> teóricos para pensar as formas contemporâneas assumidas pelo mal-estar na civilização. (ROUANET, [2004a])

Rouanet ([2004a]) está se referindo, embora afirme que conhece várias exceções, aos esforços que não têm sido muito feitos, a partir do próprio Freud,

> [...] de tentar entender as macro-estruturas e os fatores que condicionam a sociedade, a história contemporânea, etc., [...] as várias patologias graves da nossa sociedade como, por exemplo, o imperialismo, o atual belicismo americano, o renascimento dos fundamentalismos, a regularização das identidades étnicas, nacionais (com o que isso comporta de perigoso) [...] Em que medida categorias como a pulsão de morte estão sendo utilizadas para explicar, por exemplo, os ataques suicidas dos palestinos? No caso do conformismo da população americana, conformismo este muito grave, [...] Não estariam funcionando aí mecanismos de psicologia de massas absolutamente idênticos aos que Freud estudou nos anos 20 e que impediriam a população americana de entender o que era óbvio para o resto do mundo? [...] Por que as grandes análises feitas por Freud sobre fenômenos de civilização com o cruzamento de estruturas sociais e anímicas pararam com ele? [...] É como se Freud já tivesse dito tudo o que precisava ser dito com relação ao mal-estar na civilização. E o mal-estar moderno? Sessenta anos depois de Freud ter escrito *O Mal-Estar na Civilização* o que mudou? O que não mudou? O que estava errado em Freud? A minha impressão é que no plano teórico houve pouco progresso [...].

Ao observarmos uma criança pequena brincando, pensamos que, em condições favoráveis, ela tende a ser espontânea, verdadeira, alegre, indefesa. E, depois, quando a vemos adulta e nos deparamos com o que se tornou, percebemos que as previsões favoráveis não se concretizam. Freud dizia que lamentava muito perceber o quanto era brutal a transformação ocorrida. Podemos constatar tal fato, mais claramente, na literatura e no cinema, por proporcionarem uma visão condensada da passagem do tempo. E, também, na vida cotidiana, ao nos lembrarmos de pessoas – que hoje estão vivendo situações penosas enquanto adultas – e nos transportarmos para o tempo em que eram crianças.

O que acontece, nesta passagem do tempo?

Em primeiro lugar, não podemos descartar as contingências da vida – implacáveis, inexoráveis –, que valem tanto para o lado positivo, quanto o negativo. Mas não vou tratar da contingência. Nem da sorte, ou do azar.[6]

Vou tratar das condições sociais que vão definindo o desenvolvimento de uma criança para se tornar o que não escolheu ser quando adulta. Por condições sociais estou entendendo a família, a educação, o contexto cultural, social e histórico que determinam as posições e as transformações. Para tanto, creio que o conceito de *habitus*, de Pierre Bourdieu e de Norbert Elias, pode dar conta dessas condições que moldam, constituem e aprisionam o indivíduo, ao mesmo tempo em que apontam para alguma saída.

Vou tratar, também, das determinações inconscientes estudadas por Freud que, da mesma forma, moldam, constituem e aprisionam o sujeito e, de igual modo, apontam para uma saída possível.

O meu esforço, portanto, foi o de articular dois conceitos – um, da sociologia e outro, da psicanálise – para formar uma categoria teórica à luz da sobredeterminação e da teoria da complexidade. Indivíduo e sujeito, sob duas perspectivas –, uma sociológica, outra psicanalítica –, para o entendimento dos limites da "liberdade" frente à sobredeterminação que nos faz ser o que somos, o que nos tornamos. E, certamente, para o esclarecimento sobre questões inerentes ao sentido da responsabilidade frente ao que nos tornamos quando adultos.

Aqui cabe uma advertência, em relação à dimensão interdisciplinar, esta que estabelece pontos de confluência entre as áreas do saber: não se trata de valorizar, dar mais importância a uma ou a outra, mas de acentuar que o estudo de qualquer objeto do conhecimento ultrapassa as fronteiras disciplinares. Se há uma ênfase na contribuição da psicanálise à sociologia é devida, estritamente, ao fato de que esta é uma tese sobre sociologia.

[6] Deixo de lado, também, os fatores bioquímicos tratados pela neurociência, cuja contribuição é inestimável para essa questão, que, associada às outras abordagens, como a psicanalítica e sociológica, constituem uma multiplicidade de níveis teóricos que correspondem aos múltiplos níveis de realidade do mesmo fenômeno, à luz da lógica da complexidade. Assisti, recentemente (4/11/2007), a uma série de palestras, na UFBA, entre as quais a do neurocientista Miguel Nicolelis, que apresentou um interessante estudo, objeto de sua pesquisa, entrelaçando categorias psicanalíticas e neurológicas, dizendo, ao final, que "está na hora de trazer Freud para o centro do Panteão!"

Se fosse uma tese sobre a psicanálise, inúmeras contribuições teóricas da sociologia haveriam de existir, com muito proveito para a psicanálise.

O primeiro encontro entre a psicanálise e os estudos sociais, depois de difundida a psicanálise, foi inaugurado por Adorno e Horkheimer, da Escola de Frankfurt, os primeiros a estabelecer um diálogo entre o freudismo e a teoria crítica da cultura. Este diálogo foi dos mais frutíferos para a compreensão e a análise crítica de importantes fenômenos da sociedade, em especial a questão da submissão às mais diversas formas de opressão, e, consequentemente, à questão da emancipação humana. Esses autores recorreram aos conceitos – importados da psicanálise freudiana – de identificação e projeção, para explicar como a teoria crítica interpreta o fenômeno da submissão dos indivíduos em relação àqueles que não representam os seus interesses.

Seguindo uma trajetória desses diálogos, que começam em Nova York, Los Angeles e depois continuam em Frankfurt, no século passado, e se estendem ao Brasil, chego a Sérgio Paulo Rouanet, como um dos mais criativos e profícuos pensadores da atualidade, no qual vou me deter.

Sua obra, extensa, contém interpretações de problemas sociais atuais da maior importância, não apenas pela escolha de seus temas, como também pelo aprofundamento que lhes dá, com todo requinte intelectual.

Se nos demais pensadores das ciências sociais encontramos importantes trabalhos sobre o diálogo entre psicanálise e sociologia, não há nem um ainda feito sobre as obras de Rouanet a respeito dessa interlocução.

Em relação à questão do indivíduo, selecionei, entre os autores possíveis, a interpretação de Pierre Bourdieu, que trata a dimensão social do "agente" como posição ocupada no espaço social – a qual depende do capital econômico e cultural que possui – por meio do qual incorpora as suas disposições ou *habitus*, que interferem em suas tomadas de posição ou escolhas.

Complementando a interpretação de Bourdieu recorro a Norbert Elias, a seu conceito de *habitus* como saber socialmente incorporado, forma social de ser de um determinado povo, em uma determinada época, constituído no decurso dos processos de longa duração – que compreen-

dem os processos de interdependência, interpenetração e figuração social, ou seja, composição de indivíduos orientados recíproca e mutuamente, que depende da fase específica do desenvolvimento da nação-estado.

Quanto à questão do sujeito, este será tratado através de uma inferência feita a partir de Freud, que não teorizou diretamente o sujeito, mas deixou latente, em sua rede teórica, a sua conceitualização, suficientemente ampla e aberta para ser desenvolvida. Refiro-me à sua construção sobre os sistemas inconsciente, pré-consciente e consciente, às instâncias do Id, Eu e Supereu e ao conceito de identificação.

A teorização sobre o indivíduo e o sujeito, recorrendo-se aos conceitos da sociologia e da psicanálise, articulando-os, em um diálogo interdisciplinar, teve, como pano de fundo, a teoria da complexidade, a mais recente concepção da teoria do conhecimento, que trata, à luz da interdisciplinaridade, conceitos complexos e o seu contraponto – a sobredeterminação, como é o caso do indivíduo/sujeito.

Após ter demonstrado, com a teoria da complexidade, uma justificativa epistemológica do diálogo interdisciplinar, vou tratar de delimitar os campos da sociologia e da psicanálise aos quais estarei me referindo – como saberes irredutíveis, ainda que suas fronteiras possam ser indefinidas, ou difusas.

Meu interesse consiste, primeiro, em trazer à luz a possibilidade e a necessidade do diálogo entre a sociologia e a psicanálise; em segundo, mostrar como esse diálogo pode ser feito, através de textos selecionados de Sérgio Paulo Rouanet e, terceiro, contribuir para esse diálogo, teorizando sobre os condicionamentos sociais e psíquicos do ser humano.

Alguns esclarecimentos se fazem necessários. Quais foram os critérios e justificativas adotados para a escolha dos autores e dos diferentes estudos de cada autor? Diria que, em primeiro lugar, com Bourdieu, encontrei a minha posição no espaço social e no campo da sociologia e da psicanálise. Logo em seguida, com Freud, me deparei com as minhas identificações. Assim, pretendo demonstrar, a partir de minhas próprias escolhas, o tema central que vou tratar: os condicionamentos sociais e psíquicos do ser humano.

Estou condicionada socialmente para fazer minhas escolhas, pelo momento, lugar e contexto nos quais sou inserida, queira ou não. Estou determinada, inconscientemente, para fazer minhas escolhas, por minhas identificações, mesmo que tenha alguma consciência delas. E não acredito que ninguém possa fazer escolhas de forma diferente.

Como justificar a presença de Sérgio Paulo Rouanet? Para mostrar como se faz, de forma bem sucedida, o entrecruzamento teórico das ciências humanas e da psicanálise. Além disso, esse autor traz elucidações importantes para a questão do indivíduo e do sujeito. O critério de seleção dos seus livros foi baseado no diálogo que ele faz entre seus estudos (relacionados às ciências humanas) e a psicanálise.

Feitos esses esclarecimentos, passo a descrever o caminho percorrido neste trabalho, fundamentando a lógica de pensamento adotada. O primeiro capítulo trata da explicitação de minha posição epistemológica, baseada na teoria da complexidade, da concepção do objeto complexo e seu contraponto, a sobredeterminação.

O segundo capítulo trata de uma delimitação dos campos da sociologia e da psicanálise, à luz da teoria dos campos de Pierre Bourdieu. De qual sociologia e de qual psicanálise estaremos falando?

No terceiro capítulo venho demonstrar, com Rouanet, como se pode fazer o diálogo entre diferentes áreas do saber, como algumas categorias apropriadas da psicanálise são necessárias à compreensão de fenômenos da vida em sociedade, inclusive a questão do conhecimento e da razão.

O quarto capítulo traz as conceituações de indivíduo e de sujeito, tal como utilizo esses termos, sem deixar de considerar que "sujeito" e "indivíduo" são categorias tanto da sociologia, como da psicanálise (como também da filosofia, da biologia etc.), aplicadas de acordo com os mais diversos sentidos. No entanto, ao restringir o sentido dessas categorias, ao meu modo, posso melhor articulá-las: de um lado, o sujeito – como inconscientemente sobredeterminado, segundo a teoria psicanalítica; de outro, o indivíduo – como socialmente condicionado, segundo a teoria social.

Com o quinto e último capítulo concluo este ensaio, na esperança de que possamos manter ainda uma utopia, no sentido de que sonhar é preciso, mais do que navegar. Sonhar não é prerrogativa dos poetas. Mas é, principalmente, dos que fazem ciência, pois é a partir do sonho e do desejo que podemos contribuir para a emancipação do ser humano, para a libertação de sofrimentos desnecessários, para a consciência da responsabilidade por suas ações. Assim, chego à conclusão ensejando a razão crítica, sobretudo a autocrítica, no sentido de aprimorar a condição "humana" em direção à empatia e ao respeito a tudo que habita esse pequeno tão grande planeta em que vivemos.

Para o leitor, uma advertência: embora os capítulos sigam uma ordem lógica, podem ser lidos a qualquer tempo, pois expressam certa autonomia.

O que é fundamental, para mim, como autora, é contribuir para o entendimento dos limites da razão, da consciência, do conhecimento e do posicionamento do indivíduo/sujeito na sociedade em que vive e pela qual é moldado. É aprofundar a compreensão do que ele faz, diz e pensa, à sua própria revelia, sem o seu consentimento consciente, com todas as racionalizações presentes no seu comportamento, enquanto ser e estar no mundo.

Ou seja, é questionar sobre o que nos impele a ser o que somos, a fazer o que fazemos, a dizer o que dizemos. Sobretudo, a pensar o que pensamos sobre nós mesmos e sobre os outros, em grande parte defensivamente e, na maior parte das vezes, fundamentados em uma linha de pensamento ilusória. Diante de tanto desconhecimento de nós mesmos, como podemos problematizar a questão da responsabilidade? Por fim, gostaria de contribuir também para "criar novas imagens do sujeito que facilitem o difícil exercício de viver, amar e morrer quotidianamente, em um mundo sem compaixão, para retomar a expressão de Hegel", fazendo minhas as palavras de Jurandir Freire Costa (1996, p. 34-40).

CAPÍTULO 1

UM POSICIONAMENTO EPISTEMOLÓGICO

Gosto de dizer que o universo é um narrador, parecido com Sherazade, que conta uma história para logo se interromper e contar uma outra história. (PRIGOGINE, 2003)

Ao me reconhecer como sujeito da ciência, estou assumindo que estou engajada em um processo de produção do conhecimento – que é social, político, histórico e institucional, ou seja, um campo – que, de certa forma, me transcende. Mas, dotada que sou de alguma consciência de como funciona tal processo, devo poder contribuir como agente que transita entre dois campos disciplinares, para possibilitar uma comunicação e um diálogo interdisciplinar entre eles.

Estou, com isso, fundamentada em alguns elementos epistemológicos e metodológicos que implicam uma abordagem paradigmática para a construção do objeto de pesquisa à luz da teoria da complexidade, da teoria dos campos de Pierre Bourdieu, da visão de ciência de Norbert Elias e da denominada epistemologia freudiana.

Algumas afirmações de Edgar Morin (2003) e de Ilya Prigogine (2003) jogaram adubo no terreno epistemológico em que me situo. Como exemplo, do primeiro, adoto a ideia do pensamento complexo, capaz de contextualizar, reunir, globalizar, e, ao mesmo tempo, de reconhecer o singular, o individual, o concreto ("Pensamento que reúne, ensina uma ética da aliança ou da solidariedade [...] e possui, igualmente, seus prolongamentos existenciais, postulando a compreensão entre os humanos" MORIN, 2003, p. 77); do segundo, concordo com a ideia de uma nova racionalidade em que o determinismo e a certeza devem ser substituídos pelo caos determinista e pela possibilidade: "Não nos falem mais de certeza, mas de possibilidade. Nessas condições, que o pensamento do incerto seja o pensamento do novo, da inovação, das possibilidades [...]". (PRIGOGINE, 2003, p. 53) Em ambos, o recurso à arte e à literatura, por estarem à frente de nós, cientistas, como dizia Freud (1973, p. 1286):

> Os poetas e autores literários são valiosíssimos aliados, cujo testemunho deve-se estimar em alto grau [...] estão muito adiantes de nós, homens comuns, pois bebem em fontes que não são acessíveis à ciência.

ALGUNS MARCOS DA EPISTEMOLOGIA FREUDIANA[7]

Ao comparar a direção epistemológica da complexidade e as orientações metodológicas de Bourdieu, constatei que se aproximam conceitualmente das elaborações de Freud, que postulava a implicação inconsciente do sujeito na escolha e no tratamento do objeto; na teoria do objeto como objeto construído e na interpretação infindável do objeto.

Para Freud, o sujeito do conhecimento não está em relação de exterioridade com relação ao objeto, não é pura receptividade, ao contrário, constitui-se em elemento ativo no processo cognitivo. Assim, o processo de conhecimento não é concebido como uma atividade isolada da men-

[7] A epistemologia freudiana será tratada, mais longamente, no capítulo sobre Sergio Paulo Rouanet, pois foi este autor que a melhor desenvolveu em seus estudos interdisciplinares.

te, mas também determinado por impulsos, desejos, repressões, que se estruturam segundo a lógica de uma história pessoal, que contém uma história externa, que vai determinar o que pode ou não ser conhecido, de que forma e quando.

Quanto à teoria do objeto como objeto construído, tal como Freud a tratou, não é tão simples como se pensa, como diz Garcia-Roza (1988, 1990a, 1991), porque guarda ressonâncias filosóficas que lhe conferem uma carga semântica de extrema complexidade.

Garcia-Roza mostra-nos que objeto, em alemão, se diz de duas maneiras: *Gegenstand*, que designa o mundo, o que está aí, e *Objek*t, que designa uma representação complexa, síntese de sensações relacionadas às coisas do mundo, ou seja, objeto como algo construído, resultado de uma síntese de representações.

O objeto é concebido por Freud não como coisa que se oferece à percepção, mas como exatamente uma síntese de representações que ele denomina de representação-objeto. Que assim ocorre: a percepção não capta objetos que são nomeados pela palavra, mas apreende imagens elementares (visuais, tácteis, acústicas) que formam associações de objetos, ou seja, um disperso, a partir do qual o objeto será constituído como uma unidade e um significado. Isto ocorre pela articulação desse conjunto de imagens sensoriais com a palavra, melhor dizendo, com a representação-palavra. Esta confere às imagens sensoriais dispersas uma unidade e um significado, e é, a partir dessa articulação, que se pode falar em objeto.

Podemos perguntar se a representação de objeto se constitui à imagem e semelhança das coisas que ela apenas reproduziria. Não é o que Freud pensa. Se, para ele, o objeto é uma síntese resultante da articulação entre associações das imagens sensoriais e a palavra (representação-palavra), podemos concluir que o objeto é efeito da incidência da palavra. Pois, se é a própria representação que se toma como objeto – pois a percepção não fornece formas (*Gestalten*), mas elementos dispersos cuja unidade só

vai ser constituída com sua ligação com a representação-palavra – não se pode pensar que a representação seja uma cópia cujo modelo é o objeto externo. Tal concepção freudiana de objeto tem consequências, não somente para a noção de objeto de desejo e objeto da pulsão, como também para o objeto do conhecimento em geral.[8]

E quanto à interpretação infindável do objeto, Michel Foucault, em *Marx, Nietzsche & Freud* (1987), ensaio no qual trata das técnicas de interpretação, fala-nos que tais pensadores trouxeram uma possibilidade de interpretação, fundamentando uma nova possibilidade de hermenêutica. Na história das técnicas de interpretação, havia já a suspeita de que a linguagem não diz exatamente o que diz, ou seja, quer dizer algo diferente do que diz.

O sentido que se apreende e que se manifesta de forma imediata terá, outrossim,

> [...] realmente um significado menor que protege e encerra; porém, apesar de tudo transmite outro significado; este seria de cada vez o significado mais importante, o significado que 'está por baixo' [...]. (FOUCAULT, 1987, p. 14)

Citando a *Traumdeutung,* de Freud, Foucault (1987, p. 17) diz que o "[...] impacto, o gênero de ferida que tal obra produziu no pensamento ocidental [...]", coloca-nos em posição incômoda, pois essas técnicas de interpretação nos dizem respeito, e é com elas que nos interpretamos. Quando ele cita as três grandes feridas narcisistas na cultura ocidental, descritas por Freud[9], indaga se não se poderia afirmar que Freud, Nietzsche e Marx, ao nos envolverem numa interpretação que se vira sempre para si própria, não teriam constituído para nós e, para os que nos rodeiam,

[8] Convém lembrar, também, que a epistemologia marxista postula uma diferença irredutível entre o objeto de conhecimento e o concreto real, ou seja, não há homogeneidade entre o conceito e a coisa. Os critérios de cientificidade de um saber, portanto, são internos à própria prática científica – não têm correspondência com o real.

[9] A primeira é a ferida cosmológica, provocada por Copérnico ao destruir a ilusão de que a terra era o centro do universo; a segunda é a ferida biológica, provocada por Darwin, ao destruir a ilusão de que o homem era um ser superior, de origem divina, sem nenhuma ligação com o reino animal e, a terceira, é a ferida provocada por Freud, ao destruir a ilusão de que o homem é soberano em sua própria alma.

espelhos que nos reflitam imagens cujas feridas inextinguíveis formam o nosso narcisismo de hoje. (FOUCAULT, 1987, p. 17)

Foucault sugere que os três pensadores não multiplicaram os símbolos no mundo ocidental, pois não deram um sentido novo a coisas que não o tinham, mas "[...] modificaram, na realidade, a natureza do símbolo e mudaram a forma geralmente usada para interpretar o símbolo [...]". (FOUCAULT, 1987, p. 18)

A interpretação se converte em tarefa infinita, tem um caráter estruturalmente aberto, descoberto e inacabado, pois os símbolos têm amplitude e abertura irredutíveis, e mais, os símbolos não se oferecem à interpretação, mas, ao inverso, são interpretações que tratam de justificar-se, ou seja, a interpretação precede o símbolo.

O inacabado da interpretação, o fato de que seja sempre fragmentada, e que fique em suspenso ao abordar-se a si mesma, encontra-se, "[...] creio eu, de maneira bastante análoga em Marx, Nietzsche e Freud, sob a forma de negação do começo [...]". (FOUCAULT, 1987, p. 20)

Para Foucault, é, sobretudo em Freud e em Nietzsche, que encontramos uma grande contribuição para a hermenêutica moderna, ou seja, quanto mais se avança na interpretação, mais há aproximação de uma região perigosa, onde não só a interpretação vai encontrar o início do seu retrocesso, mas vai ainda desaparecer como interpretação e pode

> [...] chegar a significar inclusive a desaparição do próprio intérprete. A existência sempre aproximada do ponto absoluto de interpretação significaria ao mesmo tempo a existência de um ponto de ruptura [...]. (FOUCAULT, 1987, p. 21)

Duas consequências se depreendem da ideia de que a interpretação se encontra diante da obrigação de interpretar-se a si mesma até o infinito: a primeira, diz respeito à interpretação, que será sempre a interpretação de alguém que propõe a interpretar, ou seja, do intérprete como o princípio da interpretação, e a segunda diz respeito a que, ao interpretar-se a si mesma, não pode deixar de voltar-se sobre si mesma, apontando para um tempo que é circular e não mais linear. Enfim, para Foucault, há uma

falta de conclusão essencial da interpretação, ideia para a qual Freud deu grande contribuição.

NORBERT ELIAS

Todos esses argumentos expostos sugerem uma ideia de complexidade que ultrapassa alguns limites da chamada razão clássica, que tem presidido o pensamento ocidental, ainda que tenha sido transgredida por vários pensadores, desde a Antiguidade.[10]

Na verdade, tenho tido uma tendência, desde os meus primeiros escritos, a não ter como referencial epistemológico somente a lógica clássica. Ainda que a lógica formulada por Aristóteles seja complexa e válida para presidir nosso raciocínio, tende a ser superada em alguns de seus elementos, quais sejam, os três princípios: identidade (o Ser é igual a si próprio); não-contradição (o Ser é diferente do que não é ele) e terceiro excluído (o Ser é ou não é: verdadeiro ou falso).

A lógica que não obedece a tais princípios foi inicialmente desenvolvida pelo físico e filósofo brasileiro Newton da Costa (1980) que a denominou de lógica paraconsistente – termo cunhado em 1976, pelo filósofo peruano Francisco Miró Quesada – segundo a qual uma sentença e sua negação podem ser ambas verdadeiras, ou seja, apresenta alternativas a proposições, cuja conclusão pode ter valores além de verdadeiro e falso.

Com isso quero dizer – sem entrar na discussão dessas lógicas – que podemos nos situar em uma posição cognitiva que abre novas possibilidades de pensamento. O conceito freudiano de sobredeterminação, com o qual trabalho, que não é a mesma coisa que multideterminação, dá indi-

[10] "Heráclito afirmou a necessidade de se associar termos contraditórios uns com os outros. Na era clássica, Pascal é o pensador-chave da complexidade. Kant colocou em evidência os limites e 'aporias' da razão. Leibniz formula o princípio da unidade complexa e da unidade do múltiplo. Spinoza fornece a idéia de autoprodução do mundo por ele mesmo. Em Hegel, essa autoconstituição torna-se o romance épico no qual o espírito emerge da natureza para alcançar a sua realização e sua dialética, continuada por Marx. Nietzsche anunciou a crise dos fundamentos e da certeza. No metamarxismo encontramos, com Adorno, Horkheimer e o Luckacs tardio, não apenas numerosos elementos de uma crítica da razão clássica mas também elementos de uma concepção da complexidade [...]". (MORIN, 2003, p. 74)

cações de que a complexidade das determinações vai além dos três princípios da lógica formal.

Corroborando tudo o que foi dito acima, Norbert Elias (2006) tem uma forma de compreensão da vida social "[...] que se situa radicalmente (e obsessivamente, poder-se-ia afirmar) para além das fronteiras disciplinares [...]" (ELIAS, 2006, p. 9), dizem Frederico Neiburg e Leopoldo Waizbort (ELIAS, 2006) na apresentação de *Escritos & ensaios – Estado, processo, opinião pública.* Segundo os apresentadores, Elias tem sido alvo de resistências e de críticas "[...] daqueles preocupados com a cômoda delimitação de competências profissionais associadas à fragmentação intelectual [...]". (ELIAS, 2006, p. 10) Aos especialistas que o acusam de não ser verdadeiramente historiador, sociólogo etc., ele responde, implicitamente, que se trata justamente de "[...] não reconhecer os limites (e as limitações) do fundamentalismo disciplinar que resulta da divisão do trabalho acadêmico [...]". (ELIAS, 2006, p.10)

Neste livro de Elias os capítulos podem ser lidos como variações a partir de um tema inicial, em que se privilegia um aspecto atrás do outro, de tal forma que se "[...] tem uma variedade rica e multifacetada, que não obstante se articula ao início e forma sistema [...]". Mas Elias (2006, p. 10) não apenas trata de investigar uma ou outra dimensão, mas de "[...] levá-las em um andamento conjunto, cuja conexão, ou interdependência, ou correspondência, ou o que quer que seja, é de natureza complexa [...]".

O próprio Elias (2006, p. 40) nos diz que

> [...] a estrutura tradicional dos conceitos é insatisfatória para a sociologia. A relação entre dois processos humanos interconectados [...] não cabe no esquema tradicional de relações causais [...].

Elias tem uma metáfora que bem expressa seu pensamento: "muitos fios emaranhados", ou seja, como ele diz, o entrelaçamento das esferas é um problema complexo; a necessidade de encontrar uma origem ou uma relação de causa e efeito nos turva a visão. Diz ele:

> Também poderíamos pensar, por exemplo, que o desenvolvimento econômico desempenha o papel central, do qual deriva todo o restante.

> Mas acredito, como disse antes, que os fatos não corroboram esse modelo simples. A interação dos diferentes processos parciais é complexa e não tem ponto de partida. Não posso oferecer ao leitor, nem com toda a minha boa vontade, um novo processo fundamental que satisfaça a necessidade ideológica de se encontrar uma causa qualquer [...]. (ELIAS, 2006, p. 46)

Outro ponto de conexão com a posição metodológica adotada diz respeito a um dos traços característicos do pensamento de Elias: a

> [...] construção de um problema a partir de elementos aparentemente insignificantes, que vão sendo, pouco a pouco, alinhavados, conectados e engrossados, terminando por oferecer uma visada sugestiva de um problema complexo [...]. (ELIAS, 2006, p. 12),

fazendo com que, a partir desse estilo de investigação[11], ele revele sua afinidade com uma espécie de "nebulosa epocal que, por volta de 1900, manifestou-se em vários campos do conhecimento", inclusive sociologia e psicanálise, e que, por meio de uma micrologia, buscava-se "[...] uma via e um modo de conhecimentos novos, alçando o detalhe do domínio do insignificante ao do expressivo e cognitivo [...]". (ELIAS, 2006, p. 13)

Elias investiga a gênese de um campo do conhecimento, espaço de pensamento destinado a um domínio específico da realidade e suas transformações (da realidade e do pensamento), evidenciando-se a sua sociologia do conhecimento, que se volta à discussão sobre "a disputa entre os métodos" (ELIAS, 2006, p. 15) e também para a compreensão da sociogênese da sociologia, que nos leva à sua teoria dos processos sociais. Mais adiante vemos que a

> [...] reflexividade de Elias é levada ao limite [...] para compreender a própria planificação social como fato social, inserida em um processo que ela

[11] Esse estilo de investigação é bem próximo do adotado por Freud, baseado nos pormenores mais negligenciáveis e despercebidos, nos detalhes mais insignificantes, nos refugos, o mesmo método usado pelo crítico de arte italiano Giovanni Morelli para a atribuição de quadros antigos, que provocou uma revolução nas galerias de arte da Europa, cuja influência Freud admite explicitamente em seu texto sobre Moisés (LIMA, 2007, p. 83-89). Recentemente, tive notícia de uma dissertação de mestrado, defendida na UFBA, por Luis Sergio Souza, sobre Morelli e Freud, intitulada Freud e o paradigma indiciário. Epistemologia do método freudiano de investigação da mente.

> desconhece e cujos resultados nenhuma sociologia pode de fato prever […]. (ELIAS, 2006, p. 17)

O percurso deste trabalho exige que eu interrompa a apresentação de Norbert Elias para voltar a ele mais adiante, não sem antes ilustrar como este pensador faz um verdadeiro diálogo interdisciplinar entre a sociologia e a psicanálise. Ao conceituar civilização, por exemplo, recorre ao conceito de pulsão – fundamental para esta conceitualização – que ele, declaradamente, tomou emprestado de Freud. Tenho, portanto, antecedentes intelectuais para merecer tratar o objeto complexo deste trabalho da forma como pretendo fazer, à luz da interdisciplinaridade.

Após ter fundamentado o terreno epistemológico e metodológico em que me situo – e ter justificado a prática científica de transitar entre dois campos do conhecimento, respeitando, no entanto, as suas fronteiras, estabelecidas em processo de longa duração, como diria Elias, ainda que os seus limites possam ser imprecisos, borrosos, em decorrência das mutações ocorridas tanto na realidade social como no pensamento científico – vou tratar agora da delimitação da psicanálise e da sociologia, pois, com Durkheim, é preciso defini-las para saber do que estamos tratando.

Como ponto de partida, penso em delimitar esses campos com o rigor da conceituação de Bourdieu, para, posteriormente, entrever os pontos de confluência entre ambos, direcionados ao objeto complexo, como é o caso do sujeito/indivíduo. E tais pontos de confluência, ao mesmo tempo em que possibilitam um diálogo entre os dois campos – portanto reconhecendo-os como campos distintos – demonstram que suas fronteiras se mesclam em torno do objeto complexo.

Como diria Jorge Luis Borges, citado por Espinheira em seu texto Metodologia e prática do trabalho em comunidade (2008):

> La ciencia es una esfera finita que crece en el espacio infinito; cada nueva expansión le hace comprender una zona mayor de lo desconocido, pero lo desconocido es inagotable" (Vindicación de Bouvard et Pécuchet). (BORGES apud ESPINHEIRA, 2008, p. 25)

Espinheira, sempre que pode, cita Aldous Huxley (1986) quando este diz "A realidade é um infernal emaranhado de coisas", e, portanto, "a Sociologia nos convida a transgredir fronteiras, ao ecumenismo científico". (ESPINHEIRA, 2008, p. 57)

Iniciei e termino esse capítulo citando Ilya Prigogine (2003), agora para contar que, em 1991, em reunião dos contemplados pelo Prêmio Nobel, discutia-se o papel da ciência: "O apocalipse, alguns diziam; outros diziam que era aumentar a dignidade humana. Nem é preciso dizer que eu estava nesse último caso [...]". (PRIGOGINE, 2003, p. 66)

Conhecimento, diz Bauman (1977), significa emancipação. Pode transformar grilhões em instrumentos de ação, paredes de prisão em horizontes de liberdade, medo em curiosidade, ódio em amor.[12]

[12] Sabemos todos que o conhecimento também pode servir à subjugação, das mais cruéis, inclusive, mas não é para esse lado que quero me voltar.

CAPÍTULO 2

SOCIOLOGIA E PSICANÁLISE

Na diversidade infinita dos fenômenos singulares, a ciência só pode procurar os invariantes. (MONOD, 1971)

Atendendo ainda à posição metodológica escolhida e às recomendações de Durkheim sobre definições,[13] devo me situar em face de qual psicanálise e de qual sociologia estarei tratando. Psicanálise freudiana? Lacaniana? Kleiniana? Anglo-saxônica? Por que orientações teóricas tão diferentes podem ser – e são, de fato – agrupadas sob o nome de psicanálise?[14] Recorro, em primeiro lugar, para esta delimitação da psicanálise, ao conceito de "campo", de Pierre Bourdieu, de sua teoria sobre o espaço social no qual os campos estão inseridos. Com este conceito posso organizar e circunscrever, com

[13] "A primeira tarefa do sociólogo deve ser, pois, definir as coisas de que trata a fim de que se saiba, e de que ele próprio saiba, do que está cuidando [...] uma vez que é pela definição inicial que se constitui o próprio objeto da ciência." (DURKHEIM, 1977, p. 30)

[14] Em primeiro lugar, mas não somente isso, o que as unifica é a pedra angular da psicanálise: o conceito de inconsciente, construído por Freud, cujo texto aberto possibilita a produção de diferentes interpretações. É interessante notar que Freud disse que, no futuro, se dará maior importância à psicanálise como ciência do inconsciente do que como procedimento terapêutico. (FREUD, 1973t, p. 2905)

o rigor científico da sociologia de Bourdieu, a especificidade das práticas do campo da legítima psicanálise.

Quando digo "legítima", estou fundamentada na história do campo, na conquista de sua relativa autonomia, nas suas lutas concorrenciais, na linguagem que nele se joga, na crença que o sustenta, na construção de seus sentidos comuns, na ética que lhe é própria, segundo a teoria de Bourdieu.[15]

É neste campo que encontro três pensadores para conceituar a psicanálise atual: Sergio Paulo Rouanet[16] e Renato Mezan, que se inclinam a uma visão mais para o freudismo, e, complementando-os, Alfredo Garcia-Roza, o qual assume uma posição que inclui a leitura de Jacques Lacan da obra de Freud. Todos esses autores escolhidos enfatizam a psicanálise como ciência do particular, do desvelamento das falsas aparências, ou seja, do desmascaramento e, de certa forma, do aspecto profundamente aberto e incompleto da teorização psicanalítica, que reflete não uma insuficiência teórica, mas o próprio real, impossível de ser fechado e completo.

Enfatizam esses autores que há um paradoxo na psicanálise, ou seja, o de tratar o humano em sua mais extrema singularidade, ao mesmo tempo em que o trata, também, na mais ampla universalidade. Esta transição se dá pelo procedimento, usado por Freud em sua argumentação, de recorrer ao patrimônio cultural para assegurar esta passagem do singular ao universal. Aqui já temos uma forte ligação da psicanálise com a sociologia, na medida em que este "cultural" é o social.

De minha parte, ao me perguntar qual é o lugar da psicanálise no campo do conhecimento, recorro ao filósofo, psicanalista e escritor Alfredo Garcia-Roza (1988), com cuja obra tenho afinidades eletivas.

[15] A teoria dos campos serve a uma distinção radical da psicanálise, tal como tem sido praticada há mais de um século pelas várias instituições/agentes do mundo inteiro – herdeiros do legado de Freud e de Lacan –, e as "psicanálises" que têm sido divulgadas por grupos não reconhecidos pelo legítimo campo psicanalítico, os quais prometem diploma e carteira de psicanalista aos seus desavisados alunos.

[16] A concepção de Rouanet sobre a psicanálise está no capítulo dedicado a ele.

Não é cartesiano, nem qualquer outro lugar.[17] A psicanálise produziu uma ruptura com o saber existente, encontrando o seu próprio lugar.[18] Epistemologicamente, nos diz Garcia-Roza (1988, p. 22),

> [...] ela não se encontra em continuidade com saber algum, apesar de arqueologicamente estar ligada a todo um conjunto de saberes sobre o homem, que se formou a partir do século XIX [...].

A psicanálise representou, segundo Freud,[19] a terceira ferida narcísica da humanidade – as outras duas foram as provocadas por Copérnico ao descobrir que a Terra não era o centro do universo e por Darwin ao dizer que o homem procede da escala zoológica – que derrubou a razão e a consciência do lugar inabalável em que se encontravam, ao fazer da consciência um mero efeito de superfície do inconsciente. A consciência, então, não é lugar da verdade, mas da mentira, do ocultamento, da ilusão, da distorção.

O conceito de inconsciente veio resultar em uma divisão indelével do sujeito, que deixa de ser entendido como um todo unitário, identificado com a consciência, sob o domínio da razão,

> [...] para ser uma realidade dividida em dois grandes sistemas – o Inconsciente e o Consciente – e dominada por uma luta interna em relação à qual a razão é apenas um efeito de superfície [...]. (GARCIA-ROZA, 1988, p. 22)

A determinação do inconsciente quer dizer o seguinte: longe de sermos senhores do nosso pensamento, *somos habitados* por outro que pensa em e por nós. Nossas escolhas também são determinadas inconscientemente. E se não somos livres, é a partir desta constatação da não-liberdade que fundamos a sua possibilidade, ou seja, ao aceitar o desafio dessa liber-

---

[17] As discussões sobre se é a psicanálise ciência ou não – sempre cansativas – talvez sejam abordadas de outra forma ao se considerar os novos paradigmas da ciência atual.

[18] Um artigo de Rouanet, publicado no *Jornal do Brasil*, Caderno Idéias, de 14/12/1996, transcrito na primeira parte do Capítulo 4, poderá esclarecer essa questão do lugar da psicanálise.

[19] No texto *Uma dificuldade da psicanálise*. (FREUD, 1973e)

dade restritiva, podemos determinar algo de nosso destino, com responsabilidade e certa liberdade – sendo que esta última é conquistada.

A psicanálise considera a vida psíquica inconsciente desde três pontos de vista: o dinâmico, o econômico e o topológico. Desde o ponto de vista dinâmico derivam os processos psíquicos – exceto a recepção de estímulos exteriores – de um "[...] interjogo de forças que se estimulam ou se inibem mutuamente, que se combinam entre si, que estabelecem transações umas com as outras etc. [...]". (FREUD, 1973t, p. 2905) Essas forças têm originalmente o caráter de pulsões, conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o

> [...] representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo [...]. (FREUD, 2010, p. 57)

Freud estabeleceu dois grupos de pulsões, denominadas pulsões do eu – cujo fim é a autoconservação – e as pulsões sexuais – cujo fim é a preservação da espécie, concernentes à relação com os objetos exteriores. Posteriormente, reformulou a teoria das pulsões, nomeando-as pulsão de vida e pulsão de morte, as quais funcionam amalgamadas e que estariam ocultas por trás das pulsões do eu e as sexuais: Eros, pulsão tendente à união cada vez maior e Tanatos, pulsão de morte, de destruição, tendente à dissolução de todo o ser vivo. Deu o nome de libido à manifestação energética de Eros.

Do ponto de vista econômico, os processos psíquicos inconscientes são regulados segundo o princípio do prazer, vinculado à diminuição da excitação, de forma a evitar o desprazer – este vinculado com o aumento da excitação, ao menos no início de sua formulação teórica. (Freud, posteriormente, complexifica a elaboração dos princípios prazer-desprazer).[20] O princípio do prazer, em consideração ao mundo externo, experimenta uma modificação, mediante a qual o aparato psíquico aprende a adiar o prazer e a suportar o desprazer, para obtê-lo posteriormente, dando origem ao princípio da realidade, que obedece ao processo secundário, em oposição ao processo primário.

[20] Freud adverte sempre que a estrutura teórica da psicanálise é dinâmica, encontrando-se em constante modificação.

Do ponto de vista topológico, ou sistemático, o aparato psíquico está composto de um *Es* (na tradução inglesa *Id,* na brasileira Isso ou Id), de um *Ich* (na tradução inglesa Ego, na brasileira Eu ou Ego), que é a porção mais superficial do Id, modificada pela influência do mundo exterior e de um *Uberich* (na tradução inglesa, *Superego,* na brasileira Supereu ou Superego), desenvolvido a partir do Id, que domina o Eu e representa a consciência moral.[21] Diz Freud (1973t, p. 2906) que a qualidade da consciência também possui uma referência topográfica, ou seja, é a função da capa mais superficial do Eu, destinada à percepção do mundo exterior. Freud nega energicamente a equiparação do psíquico ao consciente – sendo este apenas uma qualidade do que é psíquico, em sua maior parte, inconsciente – que se encontra mais vezes ausente que presente, ainda que seja a qualidade da qual podemos dispor!

A psicanálise veio trazer essa mudança radical no pensamento ocidental: o descentramento, a divisão do sujeito. Se, após Descartes, o sujeito era lugar do conhecimento e da verdade, identificada com a consciência, a psicanálise veio para derrubar esse sujeito do conhecimento – sujeito da verdade. E trazer a verdade do sujeito, ou seja, trazer o desejo, que era visto como distorção do conhecimento, para perguntar por esse sujeito do desejo que o racionalismo desconheceu.[22]

Contra a unidade do sujeito defendida pelo racionalismo, a psicanálise vai apontar para o sujeito fendido, dividido, bem diferente do sujeito do enunciado cartesiano (que diz: "eu penso", "eu sou"), ou seja, para o sujeito da enunciação, excêntrico em relação ao sujeito do enunciado. Este último não revela o sujeito da enunciação, mas produz o desconhecimento do mesmo.

A divisão do sujeito produz uma fenda entre o dizer e o ser, entre o "eu falo" e "eu sou", donde Lacan (1966, p. 277) ter invertido a máxima cartesiana, afirmando que "penso onde não sou, portanto sou onde não

---

[21] Ver Glossário dos termos técnicos da psicanálise e suas diferentes traduções. Na minha escrita, utilizo Id, Eu e Supereu; nas citações, no entanto, respeito os termos usados pelos tradutores.

[22] Os conceitos de inconsciente e de desejo serão retomados, com maior aprofundamento, no capítulo sobre o sujeito e o individuo.

penso", ou seja, o *cogito* não é o lugar da verdade do sujeito, mas o de seu desconhecimento.[23]

É importante ressaltar que o inconsciente é irredutível, não devido a uma "irracionalidade", por ser um lugar das trevas, em oposição à racionalidade da consciência, mas lugar no qual há um sistema distinto, presidido por uma *lógica* de funcionamento e um desejo que o anima. "A concepção freudiana do homem não opõe, no interior do mesmo indivíduo, o caos do inconsciente à ordem do consciente, mas sim duas ordens distintas [...]". (GARCIA-ROZA, 1988, p. 24)

E quanto à sociologia? Bem, além de se constituir em "campo" próprio, podemos ver nele uma diversidade de abordagens (e se poderia perguntar: por que tão diferentes abordagens podem formar o campo da sociologia?)[24] – sociologia alemã, americana, brasileira, etc. – seja à luz da teoria tradicional, positivista, do materialismo dialético, da fenomenologia husserliana, do estruturalismo etc. , seja à luz das diversas interpretações atuais.

A delimitação deste campo do conhecimento foi ganhando uma trajetória, ao longo da história das ideias, no pensamento ocidental. Para situar o solo teórico onde estou pisando, recorro à formulação sociológica de Pierre Bourdieu e, complementando-o, com Gey Espinheira, que se dedicou à sociologia das emoções, a qual, incluída na sociologia bourdieusiana, permite trazer uma visão nova para a compreensão da ação dos indivíduos em sua vida social. Espinheira (2005, 2008) faz uma abordagem das emoções à luz de contextos bem definidos, a partir da literatura sociológica e ficcional, em que situações e personagens são destacadas para examinar, sociologicamente, os fenômenos das emoções humanas, trabalhando com: amor, medo, vergonha, inveja, ciúme, solidão, insegurança, alegria, riso, nostalgia, revolta, ódio, fé, tesão, libertinagem, liberdade, cálculo, frieza etc.

[23] Continua Lacan: "Ce qu'il faut dire, c'est: je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser". *(Écrits I. L'instance de la lettre dans l´inconscient)*.

[24] Talvez por seu conceito lapidar: sociedade, que, para Simmel (2006, p. 17) é a sociedade "[...] cuja vida se realiza num fluxo incessante, significa sempre que os indivíduos estão ligados uns aos outros pela influência mútua que exercem entre si e pela determinação recíproca que exercem uns sobre os outros [...]". Em seu sentido mais amplo, esse conceito de sociedade significa a interação psíquica, linguística, lúdica etc. entre os indivíduos.

Toma-se aqui o pressuposto de que os elementos que constroem as emoções são socialmente dados e estão para além dos indivíduos, como uma condição: modo de nascer, de viver, de comer, de amar, de casar, de morrer etc. – daí diferir da abordagem psicológica das emoções.

Para ilustrar o método usado por Espinheira para abordar a sociologia das emoções, encontramos Lewis Carroll e Monteiro Lobato para estudar a infância; Simmel, Giddens e Sennett para estudar o amor; Maffesoli para estudar a paixão; Marques de Sade para estudar a libertinagem; João Cabral de Melo Neto e Clarival do Prado Valladares para estudar a morte; Freud e Hoffmann para estudar o estranho, o sinistro (*Heimlich* e *Unheimlich*); Nelson Rodrigues para estudar o ciúme e assim por diante, para se ter uma ideia geral da particularidade desta abordagem, que se situa na indefinida fronteira entre a sociologia e a literatura, e, por que não, entre a sociologia e a psicanálise.

E, finalmente, para mostrar a diversidade de abordagens teóricas sobre a sociologia, recorri a autores, os quais não é preciso colocar em antagonismo, mas em complementação, ainda que mantenham as suas particularidades: Norbert Elias, Émile Durkeim, Georg Simmel, Niklas Luhmann, Otávio Ianni, Boaventura Santos, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas e Ernst Cassirer.[25] O leitor poderia indagar: e os clássicos Karl Marx, Max Weber? E outros tantos que vieram depois, por que foram deixados de lado? Até mesmo Casa grande & senzala, de Gilberto Freire, que é um tratado de sociologia, obrigatório para a compreensão da sociedade brasileira e, portanto, dos indivíduos nela inseridos? Por uma razão simples: já existem tantos trabalhos que trataram desses autores, com competência e profundidade, que me sinto desincumbida dessa tarefa.[26]

[25] Como justificar a escolha desses autores entre todos os outros possíveis? Talvez Bourdieu possa explicar: pela posição que ocupa o investigador (no caso a autora) no espaço social, datado e situado, o que não lhe torna impossível ver os limites dos ocupantes das outras posições e principalmente de sua própria. Na verdade, pelas afinidades eletivas entre eles – atribuídas e interpretadas por mim – em razão de adotarem uma concepção de mundo (*Weltanschaung)* que se interpenetram e se complementam - mesmo em aparente oposição – em uma rede complexa de construções teóricas.

[26] Remeto à leitura de *A importância dos clássicos*, de Jeffrey C. Alexander (1999).

Há algo em comum entre a sociologia, a psicanálise e a literatura: um olhar de espanto, como diz Espinheira, que usa a metáfora do bosque criada por Eco (1994) e Manguel (2000) para dizer que devemos ter cuidado para observar as trilhas (selecionadas por nosso interesse e gosto) para não nos perder; tomar pontos de referência para não darmos voltas sem sair do lugar:

> Assim, o bosque social pode nos parecer tão natural que andamos nele sem nada ver de extraordinário, mas também sem compreendê-lo, se não criarmos o *espanto*, o estranhamento que nos permite construir o nosso objeto de pesquisa [...]. (ESPINHEIRA, 2008, p. 45)

Diz Rubem Alves que o cientista e o poeta têm algo em comum, ao conseguirem ver coisas extraordinárias onde todo mundo vê o banal e o sem sentido; ambos são capazes de ver, nas coisas aparentemente insignificantes, grandes enigmas e mistérios a serem desvendados. Diz ele:

> Por favor, leia a Adélia Prado, mulher comum que os deuses, brincalhões, dotaram desta graça incompreensível de poder transfigurar o banal em coisa bela, aquilo de que ninguém gosta de fazer em coisa erótica. Como no seu poema sobre limpar peixes com o seu marido. [...] Tudo é parte de um mesmo universo maravilhoso, espantoso, que nos faz tremer de gozo e de terror, quando nos abrimos para o seu fascínio e penetramos os seus segredos. Há o mistério das coisas, há o mistério das pessoas, universos inteiros dentro do corpo, mundos bizarros que afloram nas alucinações dos psicóticos, e que nos arranham vez por outra, dormindo ou acordados, as funduras marinhas da Cecília Meirelles, as florestas de Rilke, Édipos, Narcisos, pessoas grandes por fora onde moram crianças órfãs, grandes solidões que buscam a presença de outras, os mundos da cultura e da sociedade, das festas populares e das grandes celebrações coletivas e, repentinamente, damo-nos conta de que os enigmas da Via Láctea são pequenos demais comparados àqueles das pessoas que vemos todo dia. Só que nossos olhares ficaram baços, e não percebemos o maravilhoso ao nosso lado. Se fôssemos tomados pelo fascínio, então pararíamos para ver e veríamos coisas de que nunca havíamos suspeitado. (ALVES, 1988, p.14-15)

PSICANÁLISE: ESCOLHA ENTRE OS CONCEITOS POSSÍVEIS

Em primeiro lugar, afirmo a possibilidade de ancorar a psicanálise na teoria dos campos de Pierre Bourdieu, a partir de uma abordagem sociológica que contempla o processo de constituição, de reprodução, de legitimação e de autonomização da psicanálise como um campo. (LIMA, 2005, p. 112-113)

A pluralidade dos aspectos que constitui a realidade do mundo social está na base da teoria dos campos, que poderia chamar-se pluralidade dos mundos, pluralidade das lógicas que correspondem aos diferentes mundos, ou seja, aos diferentes campos como lugares onde se constroem sentidos comuns. Diz Bourdieu (1998, p. 69, grifo nosso):

> Compreender a gênese social de um campo e apreender aquilo que faz a necessidade específica da **crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram,** é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas.

Conceito básico na obra de Bourdieu, o campo é o espaço de práticas[27] específicas, relativamente autônomo, dotado de uma história própria, caracterizado por um espaço de possíveis, que tende a orientar a busca dos agentes, definindo um universo de problemas, de referências, de marcas intelectuais – todo um sistema de coordenadas, relacionadas umas com as outras, que é preciso ter em mente (não quer dizer na consciência) para se entrar no jogo. Entrar no jogo é manejar esse sistema de coordenadas. (BOURDIEU, 1996b, p. 53)

A noção de campo designa uma postura teórica, geradora de escolhas metodológicas na construção de objetos; constitui-se de instituições e de agentes, que só podem ter sua verdade singular na condição de serem colocados no sistema de relações objetivas, constitutivo do espaço de concorrência que formam com todos os outros campos.

[27] A prática pode ser definida como produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus*, que ocorre no seio de um espaço social.

O campo é estruturado pelas relações objetivas entre as posições ocupadas pelos agentes e instituições, que determinam a forma de suas interações; o que configura um campo são as posições, as lutas concorrenciais e os interesses.

> É no horizonte particular dessas relações de força específicas, e de lutas que tem por objetivo conservá-las ou transformá-las, que se engendram as estratégias dos produtores, a forma de arte[28] que defendem, as alianças que estabelecem, as escolas que fundam e isso por meio dos interesses específicos que aí são determinados. (BOURDIEU, 1996b, p. 61)

Um campo faz parte do espaço social – e, portanto, toma dele as suas características – conceito que Bourdieu descreve como espaço de posições dos agentes e das instituições que nele estão situados, que, a depender do peso e volume global dos capitais que possuem, são distribuídas em posições dominadas e dominantes. Os mais importantes capitais em nossa cultura são o capital econômico e o capital cultural. O capital cultural é a incorporação quantitativa e cumulativa de qualidades, ou seja, a aquisição progressiva de conhecimento. O capital econômico é a acumulação de bens econômicos e financeiros.

Consciente das propriedades específicas de cada campo – da arte, da filosofia, da ciência, da psicanálise – existe também uma homologia estrutural e funcional, no sentido de invariantes, de lógicas de constituição e de transformação comuns a todos os campos.

O campo é sempre caracterizado pelas lutas concorrenciais entre os agentes, em torno de interesses específicos. Por exemplo, tanto no campo da ciência, como da arte e da psicanálise etc., as lutas concorrenciais acontecem em torno do reconhecimento (e consagração) da autoridade do agente e da legitimidade de seus produtos ou obras. Quando falamos em lutas, queremos dizer que o que está em jogo é o poder sobre um uso particular de uma categoria particular de sinais, e, deste modo, sobre a visão e o sentido das coisas do mundo.

[28] A palavra "arte" pode ser substituída por "psicanálise" etc., pois se refere a qualquer produção do campo cultural.

A depender da posição que ocupam na estrutura do campo os agentes usam de estratégias, que são tomadas de posição, que podem ser de legitimação (conservação) ou de subversão, estas em confronto permanente com as forças de conservação – o que não implica em mudanças dos princípios de poder que estruturam um campo.

Perpetuar ou subverter as regras do jogo, através das estratégias dos agentes, é uma tendência que passa pela mediação de seus *habitus,* é uma noção primordial na sociologia de Bourdieu, que diz respeito aos sistemas de percepção, de apreciação, aos princípios de classificação, incorporados inconscientemente pelos agentes, a partir das estruturas sociais presentes em um momento dado, em um lugar dado, que vão orientá-los em suas ações.

Essas estratégias também dependem do espaço de possibilidades herdado de lutas anteriores (história do campo) que tende a definir os espaços de tomadas de posição possíveis e orientar, assim, a busca de soluções e, consequentemente, a evolução da produção do campo.

A relação entre as posições e as tomadas de posição nada tem de uma determinação mecânica: cada produtor, artista, psicanalista, cientista, etc. constrói seu próprio projeto criador em função da sua percepção das possibilidades disponíveis, oferecidas pelas categorias de percepção e apreciação inscritas em seu *habitus*. Segundo Bourdieu (1996b, p. 64),

> Para resumir em poucas frases uma teoria complexa, eu diria que cada autor, enquanto ocupa uma posição no espaço, isto é, em um campo de forças [...] só existe e subsiste sob as limitações estruturadas do campo; mas ele também afirma a distância diferencial constitutiva de sua posição, seu ponto de vista, entendido como vista a partir de um ponto.

O campo estabelece as modalidades de consagração e reconhecimento, o que faz a sua relativa autonomia – os critérios não são impostos de fora, pelo Estado ou pelo dinheiro, por exemplo, mas são constituídos a partir de dentro, o que permite que se regule a si mesmo.

O processo de autonomização do campo é resultado de um lento trabalho de “alquimia histórica”; através da análise da história do campo é

que se obtém a análise de suas práticas: por exemplo, a análise da estética pura, do campo da produção poética etc. é inseparável do processo de autonomização do campo literário. Da mesma forma, a análise das obras psicanalíticas, do campo da produção psicanalítica, é inseparável do processo de autonomização do campo da psicanálise.

A constituição progressiva de um campo, intelectual ou artístico, diz respeito à autonomização progressiva do sistema de relações de produção, circulação e consumo de bens simbólicos. Autonomização em relação às leis do mercado e suas sanções, à política, à religião, à moral, inclusive em relação à função social. Significa que apenas obedece às leis do próprio campo.

A autonomia relativa implica em dependência, em particular do campo do poder. O campo de poder, que não se confunde com o campo político, é o espaço de relações de força entre os diferentes tipos de capital ou entre os agentes providos de um dos diferentes tipos de capital para poderem dominar o campo, e cujas lutas se intensificam sempre que o valor relativo dos diferentes tipos de capital é colocado em questão.

O conceito de autonomia relativa, além da dependência do campo do poder, se refere à existência de uma relativa dependência dos campos, uns em relação aos outros e também em relação às transformações político-econômicas que ocorrem no espaço social.

Os campos têm propriedades comuns. Bourdieu (1992, p.352) chama a atenção para essas propriedades gerais, dizendo que

> O leitor poderá, ao longo de todo o texto, substituir escritor por pintor, filósofo, cientista, etc. e literário por artístico, filosófico, científico, etc. – o que não significa ignorar as diferenças entre os campos [...].[29]

A partir das propriedades comuns – invariantes – podem-se analisar as obras produzidas em um determinado campo, considerando três operações, ligadas aos três níveis de realidade social que elas apreendem:

[29] Tradução livre da autora, nesta e em outras citações de Bourdieu de 1992, tiradas de *Les règles de l'art. Gênese et structure du champ littéraire.*

a) *A análise da posição do campo em relação ao campo do poder e da sua evolução no curso do tempo.* As práticas dos produtores de um determinado campo só podem ser explicadas por sua referência ao campo do poder, no interior do qual o campo científico, literário, psicanalítico, etc., ocupam uma posição dominante (em relação ao capital cultural) e dominada (em relação ao capital econômico).

A análise das relações entre o campo literário e o campo do poder, que acentua as formas, abertas ou ocultas, e os efeitos, diretos ou invertidos, da dependência, constitui um dos efeitos maiores do funcionamento do campo literário como campo:

> Não há dúvida que a indignação moral contra todas as formas de submissão aos poderes ou ao mercado [...] desempenhou um papel determinante [...] na resistência cotidiana que conduziu à afirmação progressiva da autonomia dos escritores; é certo que, na fase heróica da conquista da autonomia, a ruptura ética é sempre, como bem se vê em Baudelaire, uma dimensão fundamental de todas as rupturas estéticas. (BOURDIEU, 1992, p. 106)

Os critérios de autenticidade do produto cultural são baseados no desinteresse econômico: ato puro de qualquer determinação que não seja a intenção estética. O que não significa que aí não exista uma lógica econômica, uma ausência total de contrapartida financeira, mesmo porque os lucros simbólicos (prestígio, por exemplo) são suscetíveis de serem convertidos em lucros econômicos.

O grau de independência (arte pura, pesquisa pura etc.) ou de subordinação (arte comercial, pesquisa aplicada etc.) constitui o indicador mais claro da posição ocupada no campo: posição por construir, desprovida de qualquer equivalente no campo do poder, embora inscrita em estado potencial no espaço de posições possíveis; aqueles que pretendem ocupá-la só podem fazê-la existir construindo o campo, revolucionando o mundo da arte, indiferente às demandas da política, da economia e da moral vigente, ou seja, reconhecendo apenas as normas específicas da arte.

b) *A análise da estrutura interna do campo.* Estamos nos referindo à estrutura das relações objetivas entre as posições que aí ocupam indivíduos ou grupos colocados em situação de concorrência pela legitimidade, e que obedece a leis próprias de funcionamento e de transformação. Inclui a análise das lutas internas, que opõem os defensores da arte pura aos defensores da arte comercial, que tomam a forma de conflitos de definição: cada um visa a impor os limites do campo mais favoráveis a seus interesses, ou seja, a definição das condições da verdadeira pertença no campo (estatuto de verdadeiro artista etc.). Impõem o ponto de vista legítimo sobre o campo, a lei fundamental do campo, o princípio de visão e de divisão que define o campo artístico enquanto tal, lugar da arte enquanto arte, contrário aos fins mercantis, mercenários ou outros que não os artísticos.

Consequentemente, se o campo literário é o lugar de uma luta pela definição de escritor, não existe uma definição universal de escritor, assim como não há teoria literária descontextualizada do momento histórico de sua produção: as definições são correspondentes ao estado da luta, num determinado lugar e numa determinada época, pela imposição da definição legítima de escritor e daqueles que tem *status* para participar desta luta pela definição.

As lutas concorrenciais no interior do campo, lutas pela definição do que é arte e do que não é arte, opõem, também, autores consagrados e os recém-chegados; os clássicos e a vanguarda; a vanguarda consagrada e a nova vanguarda etc.

c) *A análise da gênese do habitus dos ocupantes dessas posições.* A análise dos sistemas de disposições que, sendo o produto de uma trajetória social e de uma posição no campo, encontram, nesta posição, uma ocasião mais ou menos favorável para se atualizar.

O campo não pode ser concebido sem a intermediação do *habitus* de seus agentes e instituições. A gênese do *habitus* dos produtores – disposições – mediação pelas quais se analisa suas posições e tomadas de posições (decorrentes também de suas posições no espaço social), é a terceira das três dimensões para se compreender o funcionamento do campo. Ou seja, enquanto sistemas de disposições incorporadas, o *habitus* só se

realiza em relação a uma estrutura determinada de posições socialmente marcadas; e, através das disposições, que são realizadas tais ou quais possibilidades que se encontram inscritas nas posições.

A partir desta lógica do campo, considerado um espaço de posições e tomadas de posição atuais e potenciais (espaço de possíveis) podemos compreender como as forças externas –, ou melhor, como as determinações sociais – operam através do *habitus* dos produtores.

Existe uma lógica do processo de autonomização. Sobre esta, Bourdieu (1992, p. 92) diz: "[...] como os caminhos da dominação, os caminhos da autonomia são complexos, se não impenetráveis".

À medida que se constituem em um campo intelectual (formado, necessariamente, por um corpo de agentes e de instituições) definindo-se em oposição ao campo econômico, religioso e político, as funções que cabem aos diferentes agentes, segundo a posição que ocupam, tendem, cada vez mais, a se tornar o princípio unificador e gerador. E, portanto, explicativo dos diferentes sistemas de tomadas de posição, além de também significar o princípio de sua transformação no curso do tempo.

O processo de autonomização de um campo – processo de libertação progressiva de demandas provindas de outros campos e de instâncias de legitimação externas – sucede-se por quatro transformações consideradas principais:

a) A constituição de um corpo cada vez mais numeroso e diversificado de produtores – cuja profissionalização faz com que passem a reconhecer os imperativos técnicos e as normas que definem as condições de acesso à profissão e à participação no campo.

b) A constituição de um público de consumidores cada vez mais extenso e diversificado, que pode dar condições de independência econômica aos produtores e também propiciar-lhes um princípio de legitimação paralelo.

c) A multiplicação e diversificação das instâncias de difusão que são investidas de legitimidade própria da área, como as editoras, a imprensa especializada, diretores de teatro, marchands etc.

d) A multiplicação e a diversificação das instâncias de consagração que atribuem legitimidade ao produto, como as escolas, as academias, os prêmios, os títulos etc.

Passemos a uma explicitação de cada um desses itens.

a) *O processo de autonomização do campo*[30] *da produção intelectual se dá através da constituição de uma categoria socialmente distinta de intelectuais autônomos*, providos de interesses e tendências próprias, inclinados a levar em conta as regras estabelecidas pela tradição herdada de seus predecessores, que lhes fornecem um ponto de partida ou um ponto de ruptura. E cada vez mais tendentes a libertar sua produção de qualquer dependência social, seja das censuras morais, seja dos controles acadêmicos e das demandas políticas. O que quer dizer que lutam para produzir as suas próprias normas de produção e os critérios de avaliação de seus produtos. Assim, o processo de constituição e autonomia de um campo ocorre juntamente com a transformação da relação que os produtores mantêm com os não-produtores e com os demais produtores, seus pares e concorrentes, resultando assim na elaboração de uma nova definição de suas próprias funções e de seu trabalho, no direito de legislarem com exclusividade no seu campo, afastando-se das exigências e interesses externos ao campo.

b) *O processo de autonomização do campo ocorre com a extensão e diversificação de um público,* ao qual as diferentes categorias de produtores destinam os seus produtos; a extensão do público é resultante, entre outras coisas, da generalização do ensino elementar e do ensino especializado. As obras produzidas num campo específico exigem do receptor um tipo de disposição para apreciar e consumir. Ou seja, esses acessos estão disponíveis aos detentores do manejo prático e teórico de um código refinado, o qual é necessário decodificar,

[30] Seria interessante cotejar a elaboração de Bourdieu com a de Habermas, que também trata dos processos de autonomização da arte, do direito, subsistemas, como partidos, universidades, em sua Teoria da Ação Comunicativa (no mundo vivido).

por exemplo, através das instituições de ensino. Também o acesso ao código não independe do nível de instrução dos receptores, nem das disposições (*habitus*) para adquirir tal código: por exemplo, fazer parte de um grupo ou de uma família cultivada, ou de instituição escolar organizada, que inculcam tais disposições.

c) *A multiplicação das instâncias de difusão*, que devem ser investidas de legitimidade própria de cada campo, tem por função difundir os produtores e seus produtos. Obedece fundamentalmente aos imperativos da concorrência pela conquista do mercado. O sistema da indústria cultural, por exemplo, caracteriza-se pela posição subordinada aos detentores dos instrumentos de difusão, que são os editores, os jornalistas, os críticos de arte etc.[31]

d) *As instâncias de reprodução e consagração* cumprem a função de legitimação cultural (homóloga à da igreja, diz Bourdieu, a qual define o que tem valor sagrado, ou não, e inculca tudo isso na fé dos leigos). Essas instâncias se constituem pelo sistema de relações entre instituições que têm como especificidade cumprir uma função de conservação e de transmissão seletiva dos bens culturais; trabalha a favor dos produtores aptos a produzir determinados bens culturais e também de consumidores aptos a consumi-los.

Segundo as tradições históricas próprias a cada formação social, as funções de reprodução podem estar numa única instituição (por exemplo, as Academias Literárias) ou em diversas instituições, como sistemas de ensino, academias, teatros, museus etc.[32]

Pode-se medir o grau de autonomia do campo com base no poder de que dispõe para definir as normas de sua produção, bem como os critérios

[31] No caso da psicanálise, poder-se-ia dizer que não há essa posição subordinada aos detentores dos instrumentos de difusão, talvez em razão da proliferação das editoras que pertencem às próprias instituições do campo.

[32] A Associação Internacional de Psicanálise (IPA) era uma instância exclusiva de reconhecimento e consagração no período inicial da história do campo da psicanálise. Posteriormente, escolas inicialmente heréticas, fundadas por Jacques Lacan e discípulos, foram consideradas instâncias de reconhecimento no interior do campo.

de avaliação de seus produtos. Ou seja, quanto mais o campo estiver independente de demandas externas a ele, tanto mais os princípios de legitimidade e consagração aparecem como irredutíveis aos princípios externos de divisão (por exemplo, fatores de origem familiar, fortuna, poder).

A distância entre a hierarquia dos produtores, conforme o sucesso de público (índices de venda, notoriedade) e a hierarquia segundo o grau de reconhecimento no interior do campo também é indicativo da autonomia do campo.

Ainda assim, os agentes dependem, no que são e no que fazem, da imagem que têm de si próprios e da imagem que os outros fazem deles – particularmente de seus pares concorrentes. Esse reconhecimento diz respeito à pretensão de legitimidade dentro do campo, ou seja, à adoção de critérios que definem o exercício legítimo da prática dos agentes.

O grau de autonomia do campo também é medido pelo grau em que se mostra capaz de funcionar como um mercado específico e de legislar com independência sobre a autenticidade de seus produtos.

Para concluir, apresento os seguintes pontos indicadores de um processo de legitimação da psicanálise como campo:

A gênese social do campo da psicanálise se deu pelos atos dos produtores (Freud e seus discípulos) e pelas obras por eles produzidas, em um contexto em que havia uma crença nas ideias do "mestre", um jogo de linguagem próprio à psicanálise. A própria promoção de Freud como mestre é um sinal do reconhecimento que legitima o campo.

O espaço de práticas específicas à psicanálise, constituído por práticas clínicas e de ensino, teve a sua história própria; caracterizado por um espaço de possíveis, tendente a orientar a busca dos agentes, definindo o universo de problemas, de referências, marcas intelectuais – todo um sistema de coordenadas, relacionadas umas às outras.

O campo da psicanálise foi estruturado inicialmente pelas relações objetivas entre as posições ocupadas no espaço social por Freud e seus discípulos, e as escolas que fundaram: posições dominantes em relação ao capital cultural que possuíam (formado por médicos e professores) e dominadas em relação ao capital econômico.

O campo da psicanálise foi, como todos os campos, caracterizado pelas lutas concorrenciais entre os agentes, em torno de interesses específicos. Desde o início, houve dissidência entre os discípulos de Freud, que competiam entre si pelo poder sobre a visão e o sentido dado pela psicanálise às dimensões psíquicas e sociais do sujeito e da cultura. Essas lutas ocorriam tanto no interior do campo, como externamente: a oposição de forças vinha, principalmente, do campo da medicina tradicional e das instituições de ensino, com um agravante: o antissemitismo já existente na época.

A afirmação da especificidade da psicanálise e sua irredutibilidade a qualquer outra forma de expressão é inseparável da afirmação da autonomia do campo de produção que ela supõe e reforça.

Podemos afirmar o alto grau de autonomia de um campo ao tomarmos as duas lógicas antitéticas: a da obra desinteressada, que conhece apenas os lucros simbólicos, e a do comércio. Nesse sentido, o campo da psicanálise pode ser considerado um campo com alta autonomia. O que significa ter o direito de definir, a partir de seu interior, os princípios de sua legitimidade. E de constituir-se por seu próprio *nomos* (leis, regras), que incluem a ética que lhe é própria, insubordinada às definições externas ao campo.

RENATO MEZAN: UM PONTO DE VISTA

Assim delimitado o campo da psicanálise no espaço social em que vivemos, vamos à conceituação que dela faz um de seus agentes pertencente, por meio das instâncias de consagração e reconhecimento, a este campo (na terminologia de Bourdieu).[33]

Estou me referindo a Renato Mezan, que estabelece, a partir da noção de paradigma, ao modo khuntiano, a atual (herdada) concepção da psicanálise.

[33] Indago-me se um agente que esteja fora de um determinado campo estaria apto a defini-lo. Sim e não. Sim, para os que têm estudado com profundidade a sua rede teórica, mesmo que a critiquem severamente; não, para os que a tomam superficialmente, em especial quando apenas querem criticá-la, geralmente para dar destaque ao que estão propondo. Há também os que, como dizia Freud, têm uma "resistência" para com determinadas teorias, por antipatia ou falta de identificação, como também nos alerta Bourdieu.

Em seu ensaio *Paradigmas e modelos na psicanálise atual* (MEZAN, 1996), ao tratar da epistemologia da psicanálise, ele nos diz que há dois domínios em que essa questão pode ser fecunda (pois ele pensa, também, que a discussão sobre o fato da psicanálise vir a ser uma ciência ou uma arte é estéril).

O primeiro domínio trata da abrangência das proposições psicanalíticas, que podem ir desde um grau mais singular ao mais geral, passando pelas particulares, que se aplicam a alguns casos, mas não em todos. Embora seja esta uma questão interessantíssima, não é a que quero ressaltar para o propósito de conceituar a psicanálise, pois outras ciências humanas também têm essa mesma característica.

O segundo domínio em que a interrogação epistemológica pode ser fecunda – que é o que nos interessa agora – diz respeito à existência de diversas tendências, ou escolas, que se foram constituindo, ao longo da história do campo psicanalítico.

Mezan nos diz que já se passou o tempo em que cada escola ou grupo se atribuía a "verdadeira e legítima" versão da psicanálise, e, que hoje, há um consenso no sentido de se admitir como legítimas várias correntes de pensamento. Diz ele que para se distinguir o que é ou não teoria psicanalítica

> [...] são necessários critérios que definam o campo geral da disciplina, a fim de permitir a distinção entre o que é uma teoria analítica e o que já não pode ser assim denominado [...]. (MEZAN, 1996, p. 348),

e que permitam, também, a compreensão no que e por que as escolas são diferentes.

Em primeiro lugar, são consideradas psicanalíticas as escolas que adotam como verdadeira a hipótese do inconsciente formulada por Freud.

E quanto à diversidade entre as tendências teóricas – que se foram constituindo ao longo da história da psicanálise e que ainda perduram – ainda que o conceito de inconsciente esteja como pano de fundo, mesmo que interpretado, por sua vez, de formas diferentes, em relação ao modo como é constituído?

Mezan nos dá um esclarecimento dessa questão, com base no termo paradigma, proposto por Kuhn,[34] para designar aquilo que, no interior da psicanálise,

> [...] individualiza as diferentes tendências que atingiram em sua conceptualização a consistência, a coerência e a abrangência necessárias para que as consideremos como "escolas" [...]. (MEZAN, 1996, p. 349)

Mezan não aceita a ideia de que haveria, no campo da psicanálise, um paradigma freudiano, um kleiniano e outro lacaniano, pois lhe parece pouco convincente – não há como medir incompatibilidades entre essas escolas (já que todas atribuem importância ao inconsciente, às pulsões, à sexualidade infantil, à angustia etc.), mas apenas divergências, ainda que fundamentais.

Ele então propõe três diferentes paradigmas, cujo nível de abrangência e de abstração mais elevado da teoria psicanalítica deve ser procurado na metapsicologia e, "possivelmente, no plano propriamente filosófico, o dos pressupostos mais gerais sobre o que define como humana a condição humana [...]". (MEZAN, 1996, p. 350) Trata-se, portanto, para a psicanálise, da dimensão central, daquilo que constitui o âmago do inconsciente.

Assim, segundo Mezan, poder-se-ia falar de um paradigma pulsional, de um paradigma objetal ou relacional e de um paradigma do sujeito.

O paradigma pulsional diz respeito ao conceito de pulsão como elemento central do funcionamento psíquico (que busca descarga e satisfação por meio de todo um complexo sistema de investimentos e desvios, obedecendo ao princípio do prazer). Seria esta a perspectiva de Freud e parte importante da obra de Melanie Klein.

> Freud falará então na sexualidade e na pulsão de morte como os elementos últimos, mais essenciais e decisivos, de todo o funcionamento mental, o que permite compreender como resultado do interjogo das pulsões toda e qualquer manifestação psíquica, do ato falho mais banal até o delírio psicótico mais florido [...]. (MEZAN, 1996, p. 350)

[34] Paradigma designa uma problemática, com diferentes possibilidades de modelização.

O segundo paradigma, denominado de objetal, não aceita a centralidade do conceito de pulsão para se conceber o inconsciente, mas o conceito de objeto, as relações precoces com objetos estruturantes. Dito de outra forma, trata-se de conceber o inconsciente não pelo interjogo das pulsões, mas de como se organizam as primeiras relações do bebê com outros seres humanos. (Parte da obra de Klein; Winnicott, Balint e outros).

O terceiro paradigma, Mezan o denomina, provisoriamente, de "paradigma do sujeito", no qual Lacan estaria colocado, muito embora a teoria lacaniana não tenha contestado a centralidade da pulsão para a constituição do inconsciente – a ênfase é dada a um "outro" como determinante da organização do psiquismo.

Ele afirma que a diferença entre os três paradigmas não reside na questão do objeto, ou seja, tanto Freud como os teóricos da relação objetal e Lacan falam de objeto, no sentido psicanalítico do termo (objeto é o outro que não o próprio eu), porque, para todos eles, não há vida psíquica que prescinda de representações de nós mesmos a partir de outros semelhantes.

O que Mezan considera como divergência diz respeito ao modo como o objeto é concebido. "No paradigma pulsional, ele é o elemento mais contingente da pulsão, mas sem que este lugar esteja previamente preenchido por objetos desta ou daquela natureza [...]". (MEZAN, 1996, p. 352) Trata-se do objeto perdido de Freud, jamais reencontrado, já que nunca foi achado, por ser apenas alucinado.

No paradigma objetal, a qualidade da relação com o objeto é fundante e estruturante do funcionamento psíquico.

Para Lacan, o "outro" não é um objeto consubstanciado em um indivíduo empírico. O Outro é a cultura. Quanto ao objeto "a", causa de desejo, seu estatuto nada tem a ver com o objeto no sentido dos outros paradigmas, ou seja, objeto contingente da pulsão, em Freud, ou o objeto das relações objetais, necessário para a constituição do sujeito.

Argumenta Mezan que o próprio Freud colocou em questão o paradigma pulsional, ao introduzir a pulsão de morte e a segunda tópica,

embora não tenha abandonado seu paradigma da pulsão – mas foi conduzido, em sua trajetória de pesquisas e elaboração teórica, a dar mais espaço às escolhas de objeto na composição do psiquismo. Em relação à pulsão de morte, como aplicar a ela os fatores que definem a pulsão de vida, a pulsão sexual? (Fonte, alvo, impulso e objeto).

A segunda tópica também suscita outras questões, pois estabelece estruturas (Eu, Id, Supereu) que dependem, para se constituírem, da identificação, ou seja, apresentam uma origem relacional e não apenas pulsional. (MEZAN, 1996, p. 353)

Com o conceito de identificação, o funcionamento psíquico não pode ser compreendido somente à luz da dinâmica pulsional, mas também em termos de relação de objeto e, posteriormente, em termos do que Lacan designou como sujeito.

O paradigma do sujeito, atribuído a Lacan, confere um papel fundante à identificação – desde o texto sobre a fase do espelho – estudada por ele à luz de categorias filosóficas apropriadas de Hegel e Heidegger – que torna o seu caminho teórico diferente daqueles que se restringiram às observações clínicas.

A história da psicanálise é a "[...] história das ampliações e retificações impostas aos paradigmas principais da disciplina [...]". (MEZAN, 1996, p. 355)

Por fim,

> Para podermos nos orientar no meio daquilo a que alguns chamam a "Babel psicanalítica", a idéia de agrupar tais tendências sob a égide de três grandes paradigmas não me parece inútil: ela pode se revelar fértil e auxiliar todos os analistas a situarem, nos níveis adequados, as diferentes contribuições que vieram a constituir nossa herança comum. (MEZAN, 1996, p. 355)

SOCIOLOGIA: CONCEITOS POSSÍVEIS

E o campo da sociologia? Como configurá-lo? Em primeiro lugar, tudo o que está dito sobre a teoria dos campos, para delimitar o campo da psicanálise, vale também, *mutatis mutandis*, para o campo da sociologia.

Mas, como dar as especificidades da sociologia?

Recorro, primeiramente, a Norbert Elias quando ele nos fala sobre a sua concepção do trabalho dos sociólogos. Ele pergunta o que poderia ser dito sobre uma briga entre dois seres humanos singulares. Se forem indivíduos comuns, a briga poderia interessar a um psiquiatra, que, conforme a sua formação e convicção, irá explicá-la como uma forma de expressão das paixões humanas, especialmente da sua agressividade inata, como resultado de frustrações ou como "[...] seqüela de uma rivalidade recalcada entre irmãos ou irmãs na infância [...]". (ELIAS, 2006, p. 69) Se esses indivíduos não são comuns, mas têm um papel relevante na sociedade em que vivem, a briga interessará aos historiadores, que darão explicações sobre a relação entre os motivos pessoais dos envolvidos e o contexto histórico único em que estão situados.

E o sociólogo? Pergunta ele. Bem, parece que há uma tendência a pensar que os sociólogos lidam com problemas sociais e não deveriam se ocupar com problemas dos indivíduos. Esta separação entre indivíduo e sociedade não funciona bem, diz Elias, são apenas "axiomas fossilizados".

> As sociedades não são nada além de indivíduos conectados entre si; cada indivíduo é dependente de outros, de seu amor, de sua língua, de seu conhecimento, de sua identidade, da manutenção da paz e de muitas outras coisas. [...] E um conflito entre dois seres humanos, por mais que possa ser algo único e pessoal, pode ser ao mesmo tempo representativo de uma luta entre diversos estratos sociais, remontando a várias gerações. (ELIAS, 2006, p. 70)

Elias analisa o conflito entre Francis Drake (um marinheiro profissional, que se comportava como um *gentleman*) e seu antigo amigo Thomas Doughty, (um militar profissional que pertencia às altas esferas da corte

da rainha Elizabeth) durante sua famosa viagem pelo mundo. Observa que é preciso ter o cuidado de não examinar as desigualdades de poder e *status* nas sociedades antigas como se elas tivessem o mesmo caráter das existentes atualmente, para que se compreenda bem a hierarquia social e a posição nela ocupada por um determinado indivíduo, em um período passado. Por exemplo, nem todas as formas de desigualdade social ou linhas de divisão social se reduzem aos conceitos posteriormente formulados de classes sociais ou estamentos, ainda que possam estar relacionadas com essas categorias, como evidenciam os exemplos da desigualdade entre soberanos e seus súditos, cortesãos e burgueses. Tal linha de separação pode estar ligada à divisão em diversos estamentos - como membros da nobreza e os comuns, na Inglaterra do século XVII – mas não lhes é idêntica: nem todos os cortesãos eram nobres e nem todos os nobres eram cortesãos.

Elias considera tais personagens da história como atores de uma peça teatral da qual conheciam apenas uma pequena cena.

> A trama da peça como um todo lhes escapava; eles mal tinham consciência de que representavam um papel nela, [...] papel que lhes foi reservado por um destino que eles próprios não escolheram [...]. (ELIAS, 2006, p. 76)

Ele vai falar também dos padrões de auto-regulação em determinadas épocas e em determinadas sociedades que interferem, necessariamente, nas atitudes e nos modos de conter as paixões dos indivíduos.

Eis, portanto, uma primeira abordagem da sociologia, que pode tratar, sociologicamente, de muitas coisas, além da vida social em geral, inclusive dos indivíduos e das emoções, como Gey Espinheira fez em suas pesquisas recentes. Mas o que se quer dizer, precisamente, com abordagem sociológica?

Ao buscar o entendimento sobre um conceito qualquer, posso tratá-lo sociologicamente, além de me aprofundar nele substancialmente. Ao participar da festa do Bonfim, além de me divertir, ou de me entediar, posso vê-la do ponto de vista sociológico. Diante de uma cena de amor em público, além de entender, ou não, esse comportamento dos namorados, posso analisá-la sociologicamente. Lembremos que Durkheim (1982) deu ao suicídio um tra-

tamento sociológico, apresentando este ato – pensado até então apenas como de foro íntimo, estudado pela psiquiatria e pela psicologia – como ato social. Mas, qual é a especificidade do ponto de vista sociológico? Em que se diferencia, do ponto de vista histórico? E do ponto de vista da psicologia social?

Durkheim (1977) nos diz que a sociologia deve se ocupar dos fatos sociais, os quais constituem as maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo – que, ao nascer, já as encontra. Portanto, existem fora dele, dotadas de um poder imperativo e coercitivo que se lhe impõem, quer queira, ou não. As maneiras coletivas de agir e de pensar apresentam uma realidade exterior aos indivíduos, os quais, a cada momento do tempo, com elas se conformam, ou não. No entanto, de qualquer maneira, encontram resistências ao que já está estabelecido. Ou seja, constituem coisas que têm existência própria: o indivíduo encontra-as inteiramente formadas e não consegue impedi-las de existir.[35]

O indivíduo não é obrigado a falar o mesmo idioma do país em que nasceu, nem a se vestir conforme os usos, nem a empregar moedas legais – mas é impossível agir de outra maneira se quiser se comunicar e viver com os outros.

Os fatos sociais são fenômenos que não se confundem com os fenômenos orgânicos ou psíquicos: são qualificados como sociais, distintos das repercussões que incidem nos indivíduos, porque se evidenciam nas crenças e práticas que são transmitidas e feitas por gerações anteriores – obra coletiva e de séculos de existência – que exercem sobre os indivíduos uma coerção externa, cujo poder é reconhecível pela sanção ou pela "[...] resistência que o fato opõe a qualquer empreendimento individual que tenda a violentá-lo [...]". (DURKHEIM, 1977, p. 8) Podemos definir o fato social também pela difusão e por sua existência independente das formas individuais que toma ao se difundir.[36]

[35] Durkheim se refere às instituições – estado, família, direito de propriedade, contrato, responsabilidade – e ao direito, à moral, às crenças (na religião e na política), aos usos, às modas, aos códigos de gosto, aos tipos de habitação etc.

[36] Assim também pensa Simmel (2006, p. 11) para quem a sociedade é "[...] certamente um conceito abstrato, mas cada um dos incontáveis agrupamentos e configurações englobados em tal conceito é um objeto a ser investigado e digno de ser pesquisado, e de maneira alguma podem ser constituídos pela particularidade das formas individuais de existência [...]".

Podemos tomar como exemplo a educação das crianças, que consiste na imposição de maneiras de ver, pensar, sentir, agir, que dão lugar aos hábitos, em qualquer cultura de que se trate. "Vítimas de uma ilusão, acreditamos ser produto de nossa própria elaboração aquilo que nos é imposto do exterior [...]". (DURKHEIM, 1977, p. 4) E não há conhecimento de qualquer povo que tenha praticado uma pedagogia de plena liberdade, nos diz Durkheim.

Ainda que o indivíduo tenha um papel na gênese dos fatos, não é nesta condição particular que o exerce, mas é preciso, para que fatos sociais existam, que vários indivíduos tenham misturado suas ações e que, desta combinação, se desprenda um produto novo. Essa combinação – ou síntese – tem lugar fora de cada um de nós e seu efeito é instituir certas maneiras de agir e de pensar que existem fora de nós, independentemente da vontade particular. Durkheim faz analogias para explicar como a sociedade é constituída por uma síntese *sui generis* que forma novos fenômenos, como a composição da água, cuja fluidez não vem do hidrogênio, nem do oxigênio de que é formada, mas da combinação desses elementos, os quais, após combinados, produzem uma nova substância complexa. Também exemplifica com o bronze, cuja dureza não figura no cobre, no estanho, ou no chumbo que serviram para formá-lo (metais flexíveis e maleáveis), mas na mistura por eles formados.

Os novos fenômenos – fatos sociais – resultantes de composições são diferentes daqueles que se passam nas consciências individuais, portanto, são produzidos pela sociedade e não pelas partes que a compõem, ou seja, seus membros. Assim, os estados de consciência coletiva são de natureza diferente dos estados de consciência individual – são representações de outra espécie, assim como a mentalidade dos grupos não é a mesma coisa que a mentalidade individual, pois tem leis próprias. Dito de outra forma, a natureza da sociedade é diferente da natureza dos indivíduos.

Diga-se, de passagem, que Durkheim antecipou Freud em sua *Psicologia das massas,* quando diz que o indivíduo, solitário, em geral inofensivo, pode se tornar, ou se deixar ser um agente de atrocidades quando reunido em multidão.

> Mesmo quando há colaboração espontânea, de nossa parte, para a emoção comum, a impressão que ressentimos é inteiramente diferente da que experimentaríamos se estivéssemos sozinhos [...] quando nos encontramos a sós, desfeita a reunião de que participávamos, os sentimentos por que acabamos de passar produzem-nos o efeito de algo de estranho, neles não nos reconhecemos. (DURKHEIM, 1977, p. 4)

Bourdieu reconhece as apropriações que fez de Durkheim, e também Elias. Lembremos o dito de Bourdieu sobre condições sociais da produção do conhecimento, e o de Elias sobre a organização social da aquisição do conhecimento – que levam a pensar na íntima relação da história e da sociologia. Diz Elias que, ao serem tratadas como disciplinas acadêmicas independentes – cada uma tem sua galeria de antepassados, suas próprias convenções e critérios de ensino e pesquisa, cada uma tem seu próprio *establishment* – isto se deve menos à especificidade de seus objetos do que à separação institucionalizada das disciplinas acadêmicas.

> Em uma consideração mais precisa no campo da teoria da ciência, pode-se reconhecer claramente que, no caso dessa especialização disciplinar de historiadores e sociólogos, na melhor das hipóteses, trata-se apenas de uma divisão de trabalho – de uma divisão de trabalho na investigação de aspectos distintos, mas indivisíveis, do mesmo domínio temático: as associações humanas em transformação e os seres humanos que as formam. (ELIAS, 2006, p. 208)

Não é a existência dissociada de objetos de pesquisa que fundamenta a separação dessas duas disciplinas, mas a maneira de abordá-los, que foi se desenvolvendo ao longo da história da organização das ciências, e que abrange as lutas de poder, as lutas concorrenciais, entre os seus representantes. Diz Elias que a ideia de que história e sociedade tenham objetos e domínios independentes "[...] é uma projeção da organização social da aquisição de conhecimento nesse domínio e, como tal, um mito científico e ideológico [...]". (ELIAS, 2006, p. 208)

Feitas essas ressalvas, é preciso admitir que estamos vivendo em determinado momento da organização social da produção do conheci-

mento – século XXI – e que talvez não seja possível transcendê-lo, muito embora seja possível tentarmos uma análise crítica, com ajuda de vários pensadores, os que nos antecederam e os que nos circundam.[37]

Um desses pensadores que nos ajudam a pensar a sociologia é o alemão Georg Simmel, que embora tenha publicado suas obras em 1907 e 1908 e tenha inicialmente ficado obscurecido, por diversas razões, acabou por influenciar diversas linhas das ciências sociais, como a Escola de Chicago e o interacionismo simbólico – e, nas últimas décadas tem atraído crescente atenção.

Simmel sustenta que a sociedade – prefere falar de sociação – não é um conceito substancial, mas um "[...] acontecer que tem uma função pela qual cada um recebe de outrem ou comunica a outrem um destino e uma forma [...]". (SIMMEL, 2006, p. 18) Vale a pena ler suas palavras:

> Os laços de associação entre os homens são incessantemente feitos e desfeitos, para que então sejam refeitos, constituindo uma fluidez e uma pulsação que atam os indivíduos mesmo quando não atingem a forma de verdadeiras organizações. Que os seres humanos troquem olhares e que sejam ciumentos, que se correspondam por cartas ou almocem juntos, que pareçam simpáticos ou antipáticos uns aos outros para além de qualquer interesse aparente, que a gratidão pelo gesto altruísta crie um laço mútuo indissolúvel, que um pergunte ao outro pelo caminho certo para se chegar a um determinado lugar, e que um se vista e se embeleze para o outro – todas essas milhares de relações, cujos exemplos citados foram escolhidos ao acaso, são praticadas de pessoa a pessoa e nos unem ininterruptamente, sejam elas momentâneas ou duradouras, conscientes ou inconscientes, inconseqüentes ou conseqüentes. Nelas encontramos a reciprocidade entre os elementos que carregam consigo todo o rigor e a elasticidade, toda a variedade policromática e a unidade dessa vida social tão clara e tão misteriosa. (SIMMEL, 2006, p. 17)

[37] Habermas, em entrevista concedida a Bárbara Freitag e Sergio Paulo Rouanet, publicada em 30 de abril de 1995, no Caderno Mais! da Folha de São Paulo, fala, entre outras coisas, sobre a possibilidade ou não de transcendermos a nossa própria cultura, no sentido de emanciparmo-nos de suas determinações, para podermos compreendê-las e analisá-las criticamente. Essa entrevista foi incluída, posteriormente, em livro *Dialogando com Habermas*, de Barbara Freitag, publicado pela Tempo Brasileiro, 2004.

Simmel nos diz que, assumindo um ponto de vista distanciado, podemos perceber os indivíduos enquanto tais desaparecerem e, em seu lugar, nos será (ou nos é revelada) revelada a imagem de uma "sociedade", que é um constructo teórico, independente dos membros que a compõem. Assim, será permitido à sociologia

> [...] tratar da história do casamento sem precisar analisar a vida conjugal de casais específicos; estudar o princípio de organização burocrática sem que seja necessário descrever um dia na repartição [...] (SIMMEL, 2006, p. 18)

etc. Para ele, os objetos são estabelecidos por meio de processos de abstração, tal como em ciências como a lógica ou a economia teórica, ou seja,

> [...] sob a égide de conceitos determinados [...] retiram da realidade formas sintéticas e nelas descobrem leis e evoluções, enquanto essas formas não existem como algo que possa ser experimentado isoladamente [...]. (SIMMEL, 2006, p. 19)

Ao entender que o ser humano, em todas as suas expressões, é determinado pela interação que faz com outros seres humanos, isso deve levar a um modo de *observação* a partir das formações que se produzem na relação recíproca entre eles, mas não podem ser deduzidas do indivíduo observado em si mesmo. E mais: a produção de fenômenos através da vida social se dá pela "contigüidade de indivíduos que agem uns sobre os outros; assim, o que é produzido em cada um não pode ser somente explicado a partir de si mesmo" e também por meio da sucessão das gerações, "[...] cujas heranças e tradições se misturam indissociavelmente com as características próprias do indivíduo [...]". (SIMMEL, 2006, p. 21)

Para Simmel, a sociologia não é somente uma ciência com objeto próprio, mas "sobretudo um método das ciências históricas e do espírito". Na medida em que se sustente o pressuposto de que o ser humano deve ser entendido como ser social, e que a sociedade é a portadora de todo evento histórico, a sociologia não possuirá qualquer objeto que não tenha sido tratado por outras ciências,

> [...] mas possuirá um caminho comum a todas elas, um método da ciência que, justamente em razão de sua aplicabilidade à totalidade dos problemas, não é uma ciência com um conteúdo que lhe seja próprio [...]. (SIMMEL, 2006, p. 22)

Então, podemos investigar, sociologicamente, a psicologia do público de teatro, a vida religiosa das comunidades, as leis de uma determinada fase de um país, a proliferação de retratos em forma de bustos. Enfim, qualquer objeto do qual se depreendam elementos sociais nos quais se evidencia a interação entre indivíduos. Vamos deixar agora a escrita sedutora de Simmel para reencontrá-la em outro capítulo.

Não poderia deixar de aludir, brevemente, aqui, a um pensador que rompe com o modelo cognitivo clássico da tradição européia, ao formular três concepções básicas em sua análise sociológica: sociedades sem pessoas, sociedade como comunicação e sociedade como sociedade mundial: Niklas Luhmann. Trago este autor a título de exemplificação de uma formulação da sociologia com base na teoria de sistemas complexos e não lineares. A teoria que este pensador alemão produz é tão complexa quanto a própria teoria da complexidade, e, tão extensa que foge aos limites da presente discussão. Ao todo, seu trabalho consiste de mais de 700 publicações, entre ensaios, artigos e livros que somam mais de 14.000 páginas publicadas.

A teoria de sistemas sociais de Luhmann é parte integrante de uma teoria geral de sistemas, abordagem transdisciplinar que abrange: a) da Física, a termodinâmica não-linear de Prigogine e outros autores; b) da Biologia molecular, a descoberta da estrutura genética enquanto código de informação, pela introdução do paradigma da autopoiesis (auto-organização) de seres vivos e pela descoberta de processos sinergéticos e hipercíclicos na evolução química e molecular; c) da Informática e da Cibernética, a teoria dos sistemas cibernéticos e autorreguladores, a criação do modelo de transmissão de informação formal e o vasto desenvolvimento, nos anos recentes, dos fundamentos das redes neuronais. (STOCKINGER, 1997) Tais teorias tratam da matéria em movimento, em constante mudança e têm em comum a substituição de causas, ou fatores,

pela interação de partes que formam um sistema, de forma que nenhuma causa é considerada suficiente para criar um determinado efeito. Luhmann também se refere, em quase todo o seu trabalho, à lógica operativa de George Spencer Brown e ao construtivismo radical. (Bem se vê que uma apropriação adequada de sua teoria é um desafio que não tem lugar nesta tese).

E, assim, ele desenvolve sua obra sociológica – uma verdadeira catedral teórica – em interação simultânea e recíproca com esses campos da ciência, tomando como eixo a constante mudança, ou seja, as transformações que ocorrem no mundo social, inexplicáveis, segundo ele, pelas teorias sociais tradicionais. (LUHMANN, 1997) Estas se fundamentam em pressupostos errôneos, comumente aceitos, que obscurecem uma visão mais descondicionada do social, a saber: a) a sociedade se compõe de pessoas e de relações entre elas; b) a sociedade se constitui pelo consenso e pela complementariedade de objetivos; c) as sociedades são unidades regionais, geograficamente delimitadas e d) as sociedades podem ser observadas de fora, tal como grupos de pessoas ou territórios.

A teoria sistêmica, desenvolvida por Luhmann, contrapõe-se a esses pressupostos, afirmando que: a) O social, enquanto sistema, é constituído não por pessoas e indivíduos – que são enquadrados no ambiente psíquico ou biológico do sistema social (há uma distinção axiomática entre sistema e ambiente) – mas unicamente por comunicações,[38] isto é, mensagens e informação. b) A constituição da sociedade não se dá por consenso e pela complementariedade – que são considerados produtos de processos sociais e não seus elementos constitutivos – mas pela "[...] criação de identidades, referências, valores próprios e objetos através de processos de comunicação na sua própria continuação [...]" (STOCKINGER, 1997, p. 29), independente do que os seres experimentam no confronto com ela. c) A teoria sistêmica, concebida na base de processos comunicativos, permite a visão de uma sociedade global sem fronteiras de comunicação e, portanto, a delimitação geográfica, territorial, não tem mais sentido.

[38] Bourdieu faz uma crítica aos que tomam por "comunicação" o que são, na verdade, relações de poder, como podemos ver no *O poder simbólico*... (BOURDIEU, 1989, p. 11).

d) Pode-se evitar o objetivismo ingênuo, que vê a sociedade como um objeto dado, que precede toda a observação, e que esta poderia se proceder de um ponto externo à sociedade. Não há tal lugar, não há um objeto "sociedade" acessível à observação independente, que não esteja sujeita a distorções decorrentes de interesses e de ideologias.

A teoria da sociedade de Luhmann e a teoria dos sistemas são mutuamente independentes. Nesses termos, a sociedade não é a soma de todas as interações presentes, mas um sistema de uma ordem maior, de tipo diferente, determinada pela diferenciação entre sistema e ambiente.

Estudiosos da construção teórica de Luhmann (BECHMANN; STEHR, 2001) afirmam que a sua principal mensagem encerra a concepção de que sociologia é a teoria da sociedade, em sua totalidade, ou não pode ser vista como uma ciência. Tal perspectiva não tem sido evidente, se considerarmos a história da sociologia, que tem como estrutura conceitual básica entidades sociais, categorias tais como papéis, interação, intenção e ação social, "[...] inclinada empírica e teoricamente a seguir o modelo das ciências naturais, com sua ênfase na causalidade e na descoberta de leis [...]" (BECHMANN; STEHR, 2001, p. 3) De uma maneira geral, sabemos que o conceito de sociedade tem mantido sua reivindicação holística defendida, por exemplo, pela teoria crítica e transformada por Jürgen Habermas em uma teoria da razão comunicativa.

Bem, paremos por aqui. Minha intenção de trazer tão brevemente Luhmann, de modo superficial, foi apenas para ilustrar, como diria Elias, a questão que tenho em mente, referente à diversidade de concepções da sociologia. Ressalto a existência de pontos em comum, encontrados nessa diversidade, embora tratados de forma diferente. Destaco, como exemplo, as noções de constante mudança e da insuficiência dos conceitos de causa e efeito para aplicação no estudo da sociedade.

E acrescento, como outro ponto em comum, encontrado nas diversas concepções, a ideia de que o sujeito não está em posição de exterioridade em relação ao seu objeto de pesquisa. Afetado pelas condições de possibilidades sociais e históricas da produção e reprodução de conhecimento, o sujeito também não está isento. E muito menos "neutro" em

relação às possíveis escolhas que faz do tratamento e construção do objeto, à luz deste ou daquele autor que o antecede, em razão de afinidades eletivas, inevitáveis, que concorrem para que uma teoria, um método, etc. sejam escolhidos, dentre o espaço de possibilidades disponíveis. Espaço esse cada vez maior, em virtude do percurso cada vez mais longo, que as ciências humanas têm percorrido, considerando-se o acúmulo constante dos teóricos que são responsáveis pela construção dessas ciências.

Octavio Ianni, em seu ensaio *A crise dos paradigmas na sociologia – problemas de explicação* (1990) dá-nos uma ótima ideia de como essa diversidade de abordagens da sociologia tem sido uma preocupação entre os cientistas sociais. Diz ele que, em diversas escolas de pensamento, espalhadas por vários países, tem sido colocado, em escala crescente, o mesmo problema, cada vez mais central nos debates: a crise de teorias, de modelos, de paradigmas. Fala-se na obsolescência de certas noções e de conceitos dos modelos clássicos, que não respondem mais às novas realidades, e mais:

> Critica-se a abordagem histórica, globalizante ou holística, e preconiza-se a sistêmica, estrutural, neofuncionalista, fenomenológica, etnometodológica, hermenêutica, do individualismo metodológico e outras. [...] Agora, o objeto da sociologia deveria ser o indivíduo, ator social, ação social, movimento social, identidade, diferença, quotidiano, escolha racional. (IANNI, 1990, p. 1)

O debate sobre a problemática sociológica, embora pensemos que seja uma "moda" atual, ou uma "onda", como diz Ianni, iniciou-se desde a década de 40. Ele está se referindo à aula inaugural, em 1946, na London School of Economics and Political Sciences, proferida por T. H. Marshall, que falou de sua preocupação com a "encruzilhada" na qual se encontrava a sociologia. E argumentou que, para fazer face às urgências da reconstrução social, deveria encontrar outros recursos teóricos que não os herdados dos clássicos, que seriam insuficientes para a compreensão das novas realidades sociais.

Tal debate prossegue, generaliza-se, incluindo mais e mais temas e propostas. Ianni (1990) cita Bourricaud (1975) e Touraine (1984), que

propõem novos paradigmas para substituir os modelos clássicos, que parecem não deixar espaço para os indivíduos, pois tratavam especialmente da sociedade como um grande conjunto, com visão macro. Até porque os conceitos abrangentes, do pensamento clássico, corresponderiam a uma realidade social superada, e, portanto, não mais atenderiam às peculiaridades do século em que vivemos.

A modernidade é muito mais complexa do que sugerem, por exemplo, as noções de capitalismo e industrialismo, tão importantes na sociologia de Marx e Weber. Hoje, tais noções são criticadas por Giddens, que propõe novos parâmetros para a nova era, a era da informação e de novos esquemas para a análise das sociedades modernas.

Ianni cita dezenas de autores que discutem essa questão: alguns se colocam, radicalmente, em favor de novos paradigmas, outros propõem contribuições que incluam desenvolvimentos dos clássicos, pois acreditam que a criação de novos paradigmas não implica a desqualificação dos outros existentes. Bourdieu representa este pensamento, já que afirma que a apropriação dos clássicos foi essencial para que ele pudesse sobrepujá-los diante da necessidade de novas teorizações para novas realidades sociais. O mesmo diria Habermas em sua Teoria da Ação Comunicativa.

Enfim, problemas relacionados tanto ao método como ao objeto da sociologia são discutidos, resultando em novas teorias sociológicas, tais como estruturalismos, neofuncionalismo, estrutural-funcionalismo, fenomenologia, etnometodologia, hermenêutica, sociologia da ação ou acionalismo, teoria do campo sociológico, teoria da estruturação, teoria da troca, teoria do conflito, interacionismo simbólico, sociologia sistêmica, individualismo metodológico, teoria crítica da sociedade e outras!

Ianni diz que há algo de imaginário neste debate sobre a crise da sociologia, como também há algo de real. Ele pondera que as controvérsias e impasses, tanto em relação ao seu objeto, como a seu método, são permanentes, já que a sociologia, mais do que outras ciências sociais, é uma ciência que sempre se pensa criticamente: "[...] há uma espécie de sociologia da sociologia em toda produção sociológica de maior envergadura [...]". (IANNI, 1990, p. 3) Bourdieu falava que ele se valia da sociologia do co-

nhecimento sociológico para ajudá-lo em suas pesquisas. Florestan Fernandes (1980) nos deu uma compreensão bastante clara sobre a natureza sociológica da sociologia, à luz da teoria marxista.

Ianni (1990) cita Merton (1979) para dizer que, conforme ele, cada geração de sociólogos tem uma tendência a identificar a sua época como momento decisivo para o desenvolvimento da sociologia, para melhor ou para pior... E também recorre a Gurvitch (1986), que perguntou se a sociologia já deixou de passar por crises, que resultam, algumas vezes, em colocações sobre questões básicas. Como, por exemplo, as relações entre explicação e compreensão, teoria e investigação empírica, evolução e progresso – as quais implicam o questionamento sobre os paradigmas existentes – dariam conta dos problemas que deveriam, em princípio, ser capazes de resolver?

Ao argumento de que a sociologia é uma ciência pouco amadurecida, em formação, ainda não constituída, como pensa Merton – e por isso os sociólogos são obrigados a recorrer aos textos clássicos, relutam em abandoná-los – Ianni contra-argumenta afirmando que, em um primeiro plano, a sociologia não deve se pautar pelo modelo paradigmático das ciências naturais, pois a lógica do conhecimento científico não é única, uma vez que as diferenças entre ciência natural e ciência social são irredutíveis. As possibilidades de pesquisa, experimentação, descrição e explicação, abertas pelas ciências da natureza, pouco servem para o estudo da realidade social. E o "amadurecimento" diz respeito a uma comparação com as ciências naturais.

No que diz respeito ao aspecto ontológico da questão, o objeto da sociologia envolve o indivíduo e a coletividade. O que está relacionado no reconhecimento das diversidades, antagonismos, conflitos, já que trata de seres dotados de vontade, consciência, inconsciência, racionalidade, irracionalidade, conflitos, ilusões etc., ou seja, implica

> [...] indivíduos, famílias, grupos, classes, movimento, instituições, padrões de comportamento, valores, fantasias. Esse é o mundo da liberdade e igualdade, trabalho e alienação, sofrimento e resignação, ideologia e utopia [...]. (IANNI, 1990, p. 4)

Em relação à sociedade, qualquer que seja a sua classificação – capitalista, moderna, industrial, informática – modifica-se ao longo do tempo, embora preserve algumas características fundamentais, no sentido de que é diferente e mesma. Há transformações substanciais, como a da informática e a dos meios de comunicação, que vieram revolucionar as condições de produção, de distribuição, de troca e de consumo. Muita coisa mudou, mas há algo que subsiste, ainda que recriada, que nem a ciência, nem a tecnologia ou a informática podem alterar: "[...] a natureza essencial das relações, processos e estruturas de apropriação ou distribuição, de dominação ou poder". (IANNI, 1990, p. 5)

O século XXI mantém características de séculos anteriores, diz Ianni, como liberdade, igualdade, trabalho, alienação, sofrimento, resignação, ideologia, utopia. E alguns clássicos revelam, "de forma particularmente exemplar, privilegiada, visionária, não só o que viram, mas também o que vemos" (IANNI, 1990, p. 5), sendo preciso recorrer a eles, por exemplo: para se entender a modernidade racionalizada, imprescindível voltar a Weber e à sua Ética protestante; para se entender o que é opressivo e sufocante, imprescindível apreciar *O homem unidimensional* de Marcuse e assim por diante, seriam inúmeras as recorrências à literatura clássica – aliás, assim a designamos porque não perderam e talvez nunca percam a sua atualidade.

Segundo Ianni, o debate sobre paradigmas, objeto, método, ajuda a explicitar algumas singularidades da sociologia como ciência social, a saber, primordialmente, a sociologia pode ser considerada uma ciência que se pensa de forma crítica, como já foi dito; em um segundo momento, pode-se reconhecer que o objeto da sociologia é a realidade social em movimento, formação e transformação.

> Essa realidade é alheia e interna à reflexão. O objeto e o sujeito do conhecimento distinguem-se e confundem-se. Há todo um complexo exorcismo em toda interpretação, explicação ou compreensão dessa realidade. Ela é um ser do qual o sujeito participa, em alguma medida, pelo universo de práticas, valores, ideais, fantasias. Simultaneamente, é um ser em movimento, modificação, devir; revolução. Desafia todo o

> tempo o pensamento, como algo conhecido e incógnito, transparente e opaco. Estava no passado e está no presente, mesmo e diferente. (IANNI, 1990, p. 9)

A sociologia "é uma forma de autoconsciência científica da realidade social", no sentido que o pensamento sociológico mantém uma complexa relação com as condições de existência social, ou configurações sociais de vida, o que de certa forma indica uma relação entre as reflexões sociológicas e o jogo de forças sociais. Por fim, o sujeito do conhecimento, na sociologia, é individual e coletivo. Em que pese o estilo pessoal do autor, a escolha de seu método e objeto de estudo, ele está mergulhado numa rede de diálogo, engajamento, reciprocidade com outros autores, grupos. "São freqüentes as obras de sociologia que expressam um autor e uma configuração, um eu e um nós, um sujeito simultaneamente individual e coletivo do conhecimento [...]". (IANNI, 1990, p. 10)

Antes de concluir – "a guisa de conclusões (ou de esperanças)"[39] como fala Florestan Fernandes (1980, p. 9) – qual é a especificidade da sociologia, diante de tantas abordagens, menciono brevemente a sociologia de Boaventura Santos. Para esse pensador português – que afirma "a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante" (SANTOS, [2002], p. 2) – não basta propor um outro tipo de ciência social para dar conta da diversidade e amplidão da experiência social, em todo o mundo de hoje, que tem sido desperdiçada, ao não ser teorizada. Para combater tal desperdício, é preciso propor um modelo de racionalidade em oposição ao modelo de racionalidade ocidental, predominante nos últimos duzentos anos. Em oposição, ainda, ao que, seguindo Leibniz, Santos denomina de "razão indolente", a qual, por sua vez, se contrapõe ao que ele denomina de "razão cosmopolita."

Para fundar essa razão cosmopolita, Santos nos apresenta três procedimentos sociológicos: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução.

[39] A ideia que conclusão deve ser sinônimo de abertura e não de fechamento é compartilhada pelos autores selecionados, inclusive pela autora.

São três os seus pontos de partida: a compreensão do mundo ultrapassa a compreensão ocidental do mundo; essa compreensão está ligada às concepções de tempo e da temporalidade; a concepção ocidental da racionalidade se caracteriza por contrair o presente – transformado num instante fugidio – e expandir o futuro indefinidamente.

Ao propor a racionalidade cosmopolita, Santos posiciona-se na direção contrária, ou seja, na direção que leva à expansão do presente e contração da imagem que têm de si próprios e da imagem que os outros fazem dele e do futuro, para que seja possível "criar o espaço-tempo necessário para conhecer e valorizar a inesgotável experiência social que está em curso no mundo de hoje". (SANTOS, [2002], p. 3)

Para expandir o presente, ele propõe uma sociologia das ausências; para contrair o futuro, uma sociologia das emergências e para se dar conta da diversidade das experiências sociais, que não pode ser explicada por uma teoria global, propõe um trabalho de tradução, "procedimento capaz de criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis sem destruir a sua identidade". (SANTOS, [2002], p. 4)

A sociologia das ausências trata de "uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente" (SANTOS, [2002], p. 11), cujo objetivo é transformar objetos impossíveis em possíveis, transformar ausências em presenças.

Santos parte de dois pressupostos: proliferação das totalidades (coexistência das totalidades) e heterogeneidade das totalidades (partes que a compõem têm vida própria fora dela).

E o que é a produção de não-existência? É quando uma "dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível". (SANTOS, [2002], p. 12)

Ele analisa as lógicas da produção da inexistência: a) Monocultura e rigor do saber, que consiste na transformação da ciência em critério único de verdade – o que os cânones da ciência não reconhecem é tido como inexistência. b) Monocultura do tempo linear, ou seja, a história tem sentido e direção, formulados como progresso, modernização, globalização. c) Classificação social, que consiste na naturalização das diferenças, como

classificação racial e sexual, inferioridade e superioridade etc. d) Escala dominante, que trata o particular como submetido ao universal. f) Lógica produtivista, que consiste na monocultura dos critérios de produtividade capitalista, que se aplicam à natureza e ao trabalho humano.

As formas sociais de não-existência – produzidas ou legitimadas por essas lógicas, que têm presidido a produção do conhecimento no mundo ocidental – são o que existe sob formas desqualificadas de existir, resultando "[...] na subtração do mundo e na contração do presente e, portanto, no desperdício da experiência". (SANTOS, [2002], p. 15)

A sociologia das ausências visa resgatar essas experiências consideradas inexistentes, dar credibilidade a elas, torná-las presentes, considerá-las como alternativas às experiências hegemônicas. Com isso, poderá contribuir para ampliar o mundo, porque vai aumentar o campo das experiências com credibilidade, resultando na dilatação do presente, expandindo o que é considerado contemporâneo.

Como confrontar e superar a lógica das totalidades homogêneas e excludentes que estão na base das ciências sociais convencionais? Pergunta ele.

Primeiro, questionando a lógica da monocultura do saber e do rigor científicos, identificando outros saberes e outros critérios de rigor. A ideia é de que não há ignorância em geral nem saber em geral, mas "toda a ignorância é ignorante de um certo saber e todo o saber é a superação de uma ignorância particular" (SANTOS, [2002], p. 16), o que nos remete ao princípio da incompletude de todos os saberes e, portanto, à possibilidade de diálogo entre os diferentes saberes. E o que permite superar a monocultura do saber é a ecologia de saberes, que deve acabar com a ideia de que há saber científico e saberes alternativos a este, com clara conotação de subalternidade. O que importa é identificar os contextos e práticas em que operam e como superam a ignorância, exercendo o saber aplicado.

Segundo, a monocultura do tempo linear deve ser confrontada com a "ecologia das temporalidades", com a ideia de que o tempo linear é apenas uma das muitas concepções do tempo; existem outras, como a do tempo circular e a da doutrina do eterno retorno.

Terceiro, a lógica da produção da ausência e a da classificação social deve ser confrontada pela "ecologia dos reconhecimentos", abrindo espaço para a possibilidade de "diferenças iguais", ou seja, feita de reconhecimentos recíprocos e não mais a ideia da identificação de diferença com desigualdade.

Quarto, a lógica da escala global deve ser confrontada com a "ecologia das trans-escalas", através da recuperação do que, no local, não é efeito da globalização hegemônica. Exige-se que o local seja conceitualmente desglobalizado para se identificar o que nele não foi integrado na globalização hegemônica, explorando a possibilidade de uma globalização contra-hegemônica.

Finalmente, a lógica produtivista deve ser confrontada com a "ecologia da produtividade", que consiste na recuperação e valorização de sistemas alternativos de produção, para além da relação de subalternidade.

Se a sociologia das ausências visa a permitir a dilatação do presente, a sociologia das emergências visa à contração do futuro, substituindo o vazio do futuro concebido como tempo linear por "[...] um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente através das atividades de cuidado [...]". (SANTOS, [2002], p. 21)

E o que é a sociologia das emergências? É a "investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas". (SANTOS, [2002], p. 24) Se a sociologia das ausências amplia o presente juntando ao real existente o que dele foi subtraído pelas lógicas dominantes, a sociologia das emergências amplia o presente juntando ao real amplo as possibilidades e expectativas futuras que ele comporta. Consiste, portanto, em proceder à ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a identificar neles as tendências do futuro.

Quanto ao procedimento da tradução, este visa a criar inteligibilidade, coerência e articulação às experiências do mundo – tanto as disponíveis quanto as possíveis, reveladas pelas sociologias das ausências e das emergências –, um mundo enriquecido pela multiplicidade e diversidade.

Um diálogo entre essas diferentes abordagens da sociologia seria interessantíssimo.[40] Mas não é meu propósito aqui, a não ser o de ressaltar que a diversidade de conceitualizações sobre a ciência sociológica pode promover uma abertura, uma ampliação de horizonte, a partir do qual as investigações poderão ser feitas, à luz desta ou daquela concepção, ou de ambas. Renato Ortiz (1989) diz que o "ecletismo – que implica uma certa arbitrariedade, uma confusão de fronteiras e de atividades" – foi a característica que, durante séculos, marcou a reflexão sobre a sociedade, desde o tempo de Durkheim, quando ele ensinou na primeira cadeira de sociologia, em Bourdeaux, em 1896.[41]

Gosto do termo "abertura de possibilidades" – se não me engano, vem de Heidegger –, que traz a ideia da incompletude de saberes específicos, que muito se beneficiarão com o diálogo entre eles, incluindo as contribuições de autores de todos os momentos da produção do conhecimento. Os exemplos citados são alguns dos afloramentos de nossa época, ou seja, do momento presente, e, a seleção que fiz é uma escolha dentre outras, o que é sociologicamente explicável. E acrescento que uma sociologia da sociologia pode abrigar o estudo da interpenetração e cotejamento da ciência e da ideologia, na medida em que a maioria dos sociólogos partiu da interpretação da época a que pertenceram, segundo Raymond Aron (1967 apud ORTIZ, 1989). [42]

Bourdieu afirma que as oposições decorrentes da existência de várias escolas, com paradigmas e métodos diferentes, são, na verdade, falsas oposições, as quais têm um fundamento social, mas não científico. Ele exemplifica com as oposições mais evidentes, como a oposição entre teóricos e empíricos, entre subjetivistas e objetivistas, ou, ainda, entre o estruturalismo – que trata relações objetivas, independente das consciências e vontades individuais – e certas formas de fenomenologia – que trata das interações entre os indivíduos, de seus contatos sociais –, afirmando que "[...] todas essas oposições me parecem completamente fictícias e ao

[40] Embora estejamos "longe de uma sociologia da sociologia", como dizia Gey Espinheira.

[41] Remeto ao interessante artigo de Ortiz (1989), Durkheim: arquiteto e herói fundador, onde ele discute os momentos iniciais da fundação da sociologia como ciência autônoma.

[42] Florestan Fernandes trata disso em seu célebre ensaio, *A natureza sociológica da sociologia*, 1980.

mesmo tempo perigosas, porque conduzem a mutilações [...]". (BOURDIEU, 1987a, p. 44)

Bourdieu diz que a sociologia, em seu estado atual, é uma ciência de grande ambição e "as maneiras legítimas de praticá-la são extremamente diversas" e que uma das razões das divisões que se constituem em oposições teóricas é o fato de que "os sociólogos pretendem impor, como a única maneira legítima de fazer sociologia, a que lhes é mais acessível". Em outras palavras trata-se, afinal de contas, de ideologias que justificam determinada forma particular de competência científica, que depende do capital de que dispõem os diferentes investigadores, conforme nos mostra a análise do campo da sociologia. Por isso Bourdieu defende "a sociologia da sociologia" como uma das condições primeiras da sociologia, ou seja, a análise da posição que ocupa o investigador e torna possível a visualização dos limites dos ocupantes das outras posições e, principalmente, de sua própria. Na verdade, as oposições mascaram a unidade da sociologia, que está "[...] nesse espaço de posições possíveis cujo antagonismo, apreendido como tal, propõe a possibilidade de sua própria superação [...]". (BOURDIEU, 1987a, p. 45)

Assim, Bourdieu afirma que essa situação atual, descrita como de crise, é totalmente favorável ao progresso científico. Ao contrário de situações anteriores, nas quais havia uma espécie de "holding intelectual" – constituído por investigadores colocados em posição intelectualmente dominante, em função da dominação econômica e política de sua nação e de sua posição no campo universitário. Tais situações levavam a estratégias de dominação, pois, no campo sociológico, como em todos os outros, há uma luta pelo monopólio da legitimidade. Portanto, em sua opinião, a crise da qual se fala é crise da ortodoxia e proliferação das heresias, a qual poderá levar à abertura de novas possibilidades para a sociologia, e para uma imaginação científica mais liberada. E continuaremos a nos defrontar no campo de lutas, se não de poder, mas com a possibilidade de que sejam lutas científicas. Considerando-se, ainda, as lutas atuais como produtos das lutas anteriores, e, assim por diante, no sentido de transformar ou reproduzir a estrutura do campo, através das contradições, tensões, confli-

tos e relações de força que a constituem. Afinal, por definição, a ciência é feita para ser superada.

Outra advertência epistemológica de Bourdieu: o mundo social é representação – no sentido da psicologia e do teatro – e vontade, no sentido que o que consideramos realidade social é uma representação ou produto dela. Por exemplo, se o sociólogo diz que as classes sociais existem, contribuem para fazê-las existir.

> Se me contento a propor uma descrição teórica do espaço social e de suas divisões mais adequadas, me exponho a fazer existir na realidade, isto é, em primeiro lugar no cérebro dos agentes, sob forma de categorias de percepção, de princípios de visão e de divisão, as classes lógicas que construí para dar razão da distribuição das práticas. [...] As palavras do sociólogo contribuem a fazer as coisas sociais. (BOURDIEU, 1987a, p. 61)

As palavras constroem a realidade! A realidade social não está dada, se oferecendo para ser compreendida e teorizada pelo investigador, mas, ao contrário, é construída por este, no interior do campo, com todas as suas características de funcionamento complexo, inclusive no que toca às representações e às palavras. Diz Bourdieu (1987a, p. 63):

> O mundo social é o lugar de lutas a propósito de palavras que devem sua gravidade – e às vezes sua violência – ao fato de que as palavras fazem as coisas, em grande parte, e que transformar as palavras, em mais geralmente, as representações (por exemplo a representação pictórica, como Manet) já é transformar as coisas [...].

Se as palavras têm esse poder todo, como não reverenciar Habermas e a sua teoria da sociedade?

A teoria da sociedade – que culmina em uma teoria da modernidade – proposta por Jürgen Habermas, é derivada de sua teoria da ação comunicativa, voltada para o entendimento mútuo, distinta da ação instrumental e da ação estratégica, voltadas para o sucesso e não para a interação; a instrumental diz respeito à ação não necessariamente social, que segue

regras técnicas e busca transformar o mundo objetivo; e a estratégica, de caráter social, observa regras racionais para influenciar os participantes.

O conceito de sociedade, para Habermas, contém dois aspectos, esferas, ou mundos: o mundo vivido e o do sistema.

O mundo vivido, lugar das interações espontâneas, do encontro entre os indivíduos para apresentarem seus argumentos, para chegar a um consenso, diz respeito

> [...] à maneira como os atores percebem e vivenciam sua realidade social. [...] Compõe-se da experiência comum a todos os atores, da língua, das tradições e da cultura partilhada por eles [...]. (FREITAG, 2005, p. 164)

É o mundo da reprodução simbólica, da interação. Os mecanismos de integração social (controle social, socialização e aprendizado) se distinguem de acordo com os três subsistemas que compõem a estrutura do mundo vivido: cultura, sociedade e personalidade, os quais são regulados pela ação comunicativa, que depende da linguagem. A cultura é o “estoque de saber da comunidade, que contém os conteúdos semânticos da tradição, onde os participantes se abastecem dos modelos interpretativos necessários ao processo comunicativo”. (ROUANET, 1999, p. 161) A sociedade, “*strictu sensu,* é composta dos ordenamentos legítimos pelos quais os participantes regulam sua solidariedade com determinados grupos sociais”. E a personalidade é “[...] um conjunto de competências que qualificam um sujeito para participar das interações e que permitem a esse sujeito construir e consolidar sua identidade [...]”. (ROUANET, 1999, p. 161)

> O mundo vivido constitui o espaço social em que a ação comunicativa permite a realização da razão comunicativa calcada no diálogo e na força do melhor argumento em contextos interativos, livres da coação [...]. (FREITAG, 2005, p. 165)

A ação comunicativa conduz as ações pelo entendimento, tem caráter intencional.

O conceito de sistema inclui “[...] os complexos de ação que se autonomizaram do processo comunicativo, que passaram a ser regula-

mentados automaticamente segundo a racionalidade instrumental [...]". (ROUANET, 1999, p. 161) Diz respeito ao mundo da reprodução material e institucional da sociedade, que incluem a economia e o Estado, que funcionam através de mecanismos auto-reguladores – o dinheiro e o poder.

No mundo sistêmico predominam a ação instrumental ou a estratégica, regidas pela razão instrumental e não a comunicativa, que rege o mundo vivido. O sistema coordena as consequências das ações, independentemente das intenções dos atores.

A especificidade das sociedades modernas contemporâneas se dá, portanto, com a distinção entre o mundo vivido e o do sistema. Mas nem sempre foi assim. Originalmente, constituíam

> [...] uma unidade que foi se desmembrando para com um dos aspectos societários: a integração social, assegurada pela ação comunicativa, dentro do mundo vivido, e a integração sistêmica, assegurada por mecanismos que dispensam, em princípio, a regulamentação consensual. (FREITAG, 2005, p. 47)

A passagem das sociedades primitivas para as modernas é marcada por dois processos: o primeiro consiste na disjunção do mundo vivido e do sistema; o segundo consiste no que Habermas denominou de "colonização" do mundo vivido por mecanismos de integração sistêmicos, ou seja, os mecanismos de dinheiro e poder vão substituindo, aos poucos, a ação comunicativa.

A teoria da ação comunicativa propõe, em primeiro lugar, denunciar os processos de comunicação sistematicamente distorcida e as patologias geradas pela colonização do mundo vivido e, em segundo lugar, promover a união conceitual e prática do mundo vivido e do sistema "[...] numa concepção globalizante de sociedade em que estejam assegurados os processos de reprodução material e cultural pela cooperação e pelo consenso dos seus membros [...]". (FREITAG, 2005, p. 47)

O mundo da vida deve propor os paradigmas da organização política e econômica. A reintegração dos dois mundos e a integração social pressupõem o combate à razão instrumental – que atua através dos mecanismos

do dinheiro e do poder – e a consolidação da razão comunicativa – que atua através do entendimento e do consenso.

Para Habermas, "[...] a esperança está em reconquistar para o mundo vivido os espaços usurpados pelo sistema, ou seja, contrapor a comunicação à violência [...]". (ROUANET, 1999, p. 167)

O mundo vivido, das interações espontâneas, linguisticamente mediatizadas, é indispensável, inclusive nas sociedades mais complexas. Existem "grandes reservas de racionalidade comunicativa" que podem ser captadas para a resistência das tentativas de colonização do mundo sistêmico (poder e dinheiro). "São elas que alimentam os atuais movimentos de protestos, como o ecologista, o pacifista e o feminista [...]" (ROUANET, 1999, p. 341), que opõem uma barreira às investidas da racionalidade instrumental do mundo sistêmico.

Expus Habermas brevemente, através dos seus estudiosos mais proeminentes – Freitag e Rouanet –, para marcar o lugar deste filósofo alemão, de muita importância, no pensamento atual e para não cometer uma injustiça para com a sociologia, que foi enriquecida com sua teoria da ação comunicativa.

Antes de passar para o próximo capítulo, gostaria de fazer uma digressão, trazendo um autor que sistematiza claramente a questão dos antagonismos e oposições existentes na filosofia sobre o homem, que é Ernst Cassirer (1994). Em seu *Ensaio sobre o homem*, nos dá uma certa ordem em nosso pensamento sobre a riqueza e diversidade de concepções e abordagens. Ao lado da sociologia, a filosofia que trata da questão humana também passa por este problema, se é que isso constitui um problema.

O filósofo alemão nos diz que na história de alguns ramos da investigação filosófica – como a lógica, a metafísica e a filosofia natural – ainda que apresente nítidas oposições, podemos encontrar um fio condutor, uma coerência interna, uma ordem lógica que perpassa os diferentes estágios da produção desse conhecimento, visto como processos dialéticos, em termos hegelianos. E que nesses processos podemos desenhar um lento e contínuo desenvolvimento de ideias gerais, apesar dos antagonismos e oposições.

Mas não é o que acontece quando tratamos de pesquisar e teorizar sobre o que é o homem. Na filosofia que ele denomina antropológica, além de não existir uma continuidade ao longo do desenvolvimento das ideias, não somos confrontados com um

> [...] desenvolvimento pacífico de conceitos ou teorias, mas com um choque entre poderes conflitantes. A história da filosofia antropológica está cheia das mais profundas paixões e emoções humanas [...]. (CASSIRER, 1994, p. 22)

Cassirer analisa a trajetória das indagações filosóficas sobre o homem, do conhecimento de si mesmo, onde encontramos os mais diferentes conflitos entre as mais diferentes escolas de pensamento, apesar de permanecer inabalável o mesmo objetivo: o autoconhecimento. Inicia sua análise com Sócrates, a quem atribui a resposta clássica sobre o que é o homem:

> [...] o homem é a criatura que está em constante busca de si mesmo, uma criatura que, em todos os momentos de sua existência deve examinar e escrutinar as condições de sua existência [...]". (CASSIRER, 1994, p. 17)

para que haja um real valor da vida humana. Pela faculdade de responder racionalmente, de dar uma resposta a si mesmo e aos outros é que o homem se torna um ser responsável e moral.

O mais alto privilégio do homem, na filosofia grega, era a razão, caminho para a verdade, a clareza e a sabedoria. O cristianismo traz uma filosofia, com Agostinho e Tomás de Aquino, que desbanca a razão ao considerá-la, em si mesma, obscura e misteriosa, destituída daqueles poderes, a menos que guiada e iluminada pela graça divina.

Vemos aqui uma inversão dos valores sustentados pela filosofia grega. E, assim por diante, na história do pensamento filosófico. Não é possível nem desejável aprofundar-me nessa questão agora. Tento dar uma ilustração do caminho, que não é reto nem tortuoso, da história das ideias, para concluir que as "crises" sempre foram constantes no pensa-

mento humano. E, quando há rupturas, estas são, na verdade, aberturas que podem trazer uma nova luz ao conhecimento anterior.

O sistema heliocêntrico introduzido por Copérnico provocou uma dessas rupturas: o homem não é mais o centro do universo! Se esta nova cosmologia se tornou um dos mais fortes instrumentos do agnosticismo e do ceticismo filosóficos, também inspirou um Giordano Bruno a considerá-la como decisivo passo em direção à autolibertação do homem, para quem o infinito, conceito negativo no pensamento grego clássico, não é mais uma mera negação ou limitação, mas significa "[...] a imensurável e inesgotável abundância da realidade e o poder irrestrito do intelecto humano [...]". (CASSIRER, 1994, p. 31) A descoberta do sistema copernicano, portanto, provocou uma crise intelectual, para cuja superação foram necessários os esforços combinados de todos os filósofos e cientistas do século XVII. Outra ruptura foi provocada pela descoberta de um novo instrumento do pensamento matemático: o cálculo infinitesimal, que trouxe uma solução racionalista para o estudo do homem, tendo a razão matemática o privilégio de ser a chave para a verdadeira compreensão das coisas.

Mais adiante na História do Pensamento, a razão matemática não é substituída, mas deixada de lado, confrontada com uma nova força que começa a surgir: a razão biológica, fundamentada na publicação de *A origem das espécies,* de Darwin, obra que provocou uma verdadeira revolução no pensamento ocidental. A Teoria da Evolução – para a qual não há espécies separadas, mas uma contínua e ininterrupta corrente de vida, transformação que faz com que o mais simples protozoário chegue a se tornar formas de vida mais complexas, através de um processo evolutivo que acontece ao acaso, acidentalmente – teve, inegavelmente, consequências irreversíveis para as ciências naturais e para o mundo orgânico.

> Será que podemos aplicar os mesmos princípios à vida humana e à cultura humanas? Será o mundo cultural, tal como o mundo orgânico, formado por mudanças acidentais? [...] Podemos considerar o homem como um animal de espécie superior que produz filosofias e poemas do mesmo modo que

> o bicho-da-seda produz seus casulos ou as abelhas constroem suas celas? (CASSIRER, 1994, p. 38)

Pergunta Cassirer, dizendo que um novo problema se apresenta aos pensadores, que se desdobra em várias questões, inclusive no âmbito do que, até então, era concebida como uma homogeneidade da natureza humana. Cada pensador nos oferece a sua própria imagem da natureza humana. Cassirer assume uma posição de que a teoria moderna do homem perdeu seu centro intelectual (escreveu isso em 1944) e, no lugar dele, "adquirimos uma completa anarquia de pensamento". Se antes havia uma imensa discrepância de teorias, contradições, oposições, ao menos havia uma orientação de referência como um poder central que dirigia os esforços individuais. Agora, os cientistas abordam uma determinada questão a partir do seu próprio ponto de vista. Mesmo no interior do mesmo campo, já não há princípios científicos de aceitação geral. "O fator pessoal tornou-se cada vez mais prevalente, e o temperamento do escritor individual tendia a ter um papel decisivo [...]" (CASSIRER, 1994, p. 41) Para Cassirer (1994, p. 42), isso não é apenas um grave problema teórico, mas uma "[...] ameaça iminente a toda extensão de nossa vida ética e cultural [...]". Ele cita Max Scheler, para quem a multiplicidade das ciências particulares que se dedicam ao estudo do homem, cada vez maior, trouxe mais confusão do que elucidação do conceito do homem.

Apesar, ou talvez por isso mesmo, do fato de que nunca tivemos, como temos hoje, acesso a tantos instrumentos metodológicos e técnicos, a inúmeras fontes de conhecimento, a uma riqueza espantosa de dados, ao aperfeiçoamento das análises, encontramo-nos num labirinto, "[...] perdidos em uma massa de dados desconexos e desintegrados que parece carecer de toda unidade conceitual [...]". (CASSIRER, 1994, p. 43)

Assim pensava Ernst Cassirer. Talvez haja mesmo a falta de um fio de Ariadne que nos conduza dentro da imensa multiplicidade de pontos de vista, com suas oposições, contradições, conflitos. Mas tenho dúvida de que tal situação nos leve a ficar "perdidos em uma massa de dados desconexos e desintegrados". A epistemologia da complexidade e sua contrapartida – o conceito de sobretederminação freudiano – podem tentar dar

conta dessa "completa anarquia do pensamento", para abrir novas possibilidades de pensamento, que se organizarão sempre *a posteriori*.

Ou, pensando com Monod[43] em sua obra *Acaso e necessidade* (onde coloca epígrafe assinada por Demócrito, "Tudo o que existe no universo é fruto do acaso e da necessidade"),

> [...] queremo-nos necessários, inevitáveis, ordenados desde sempre. Todas as religiões, quase todas as filosofias, inclusive uma parte da ciência, testemunham o incansável e heróico esforço da humanidade em negar desesperadamente sua própria contingência. (MONOD, 1971, p. 54)

SOCIOLOGIA E PSICANÁLISE: UM DIÁLOGO EXEMPLAR

Norbert Elias, ao construir o conceito de civilização, um dos seus conceitos sociológicos fundamentais, recorre à teoria das pulsões em Freud, dizendo que os seres humanos não são civilizados por natureza e, para que possam conviver consigo mesmos e com outros seres humanos, devem conseguir uma auto-regulação, mediante o aprendizado dos controles dos afetos e pulsões.

> Embora os seres humanos não sejam civilizados por natureza, possuem por natureza uma disposição que torna possível, sob determinadas condições, uma civilização, portanto uma auto-regulação individual de impulsos do comportamento momentâneo, condicionado por afetos e pulsões, ou o desvio desses impulsos de seus fins primários para fim secundários, e eventualmente também sua reconfiguração sublimada. (ELIAS, 2006, p. 21)

[43] Monod foi professor do Collège de France e dirigiu o serviço de bioquímica celular do Instituto Pasteur, que ele fundou em 1954. Foi lá que desenvolveu seus trabalhos sobre biologia molecular e código genético, que abalaram as concepções dominantes sobre nós mesmos e o mundo que habitamos. Ou seja, o quanto as concepções que levavam a pensar a evolução dos seres vivos como guiada por uma força inicial que orienta os seus caminhos são falsas; a evolução da matéria é considerada como um acidente dentro do grande universo regido pela segunda lei da termodinâmica. Acaso, para Monod, significa pura ausência de finalidade ou ausência de razão de ser.

Elias sustenta, com Freud, que os seres humanos, diferentemente de outros seres vivos sociais,

> [...] não possuem uma regulação nativa dos afetos e pulsões, eles não podem prescindir da mobilização de sua disposição natural rumo à auto-regulação mediante o aprendizado pessoal dos controles dos afetos e pulsões, no sentido de um modelo de civilização específico da sociedade" (ELIAS, 2006, p. 21)

E afirma que o "[...] processo universal de civilização individual pertence tanto às condições da *individualização* do ser humano singular como às condições da vida social em comum dos seres humanos [...]". (ELIAS, 2006, p. 21) Elias vai pesquisar quais os elementos comuns, variáveis e não variáveis dos seres humanos, a que conceito de civilização se refere, e diz que em todas as sociedades encontramos uma conversão das coações exteriores em autocoações, ou seja, a coação social e a apreensão de uma auto-regulação individual, "[...] no sentido de modelos sociais e variáveis de civilização, são *universais sociais* [...]". (ELIAS, 2006, p. 22) Admite, portanto, que as coações exteriores são indispensáveis para o aprendizado das autocoações individuais, umas mais apropriadas, outras não. Por exemplo,

> A coação exterior na forma da violência física é menos indicada para a formação de instâncias constantes de autocontrole que a persuasão paciente; coações exteriores que oscilam frequentemente entre a ameaça violenta e a demonstração calorosa de amor são menos indicadas que coações exteriores constantes fundamentadas no calor afetivo, que dá segurança. (ELIAS, 2006, p. 22)

Se o processo de civilização tem sido, até nossos dias, dominante, no confronto com contraprocessos descivilizadores, nada garante que vai permanecer preponderante. O enorme crescimento das "unidades de subsistência humana", das tribos pequenas aos estados nacionais, que compreendem milhões de pessoas, apesar de ter trazido "[...] vantagens em longo prazo, em suas lutas de segregação, exigiu a cada vez o aflorar de

uma nova *figuração*, [...] de um novo modelo de civilização [...]". (ELIAS, 2006, p. 22)

O processo de civilização e os processos especiais de civilização são inseparáveis, mas distintos: diferem em função de particularidades de seu destino social. Assim como os processos especiais de civilização são variados, também o são cada figuração dos modelos de civilização e as formas específicas de auto-regulação.

Assim, em estágios iniciais de desenvolvimento, representados por tribos, por exemplo, as instâncias pessoais de autocoação precisam de reforços constantes de coações exteriores, como as coações da imaginação coletiva (deuses, espíritos, mitos), além das coações reais, como as forças da natureza, ou grupos humanos inimigos. Em estágios posteriores essas funções serão exercidas, "[...] em grande medida, pela consciência e o entendimento individuais [...]". (ELIAS, 2006, p. 23) Elias diz que os deuses, com sua função de suporte de auto-regulação, apesar de nunca terem perdido o caráter de seres atemorizantes, civilizaram-se progressivamente, o que indica a direção do processo de civilização em longo prazo. Se nas épocas primordiais os deuses eram oscilantes, instáveis (amistosos, cruéis, amorosos, cheios de ódio) essas oscilações foram diminuindo, para chegar aos deuses como figuras mais justas, até mesmo bondosas, "[...] sem perder inteiramente sua capacidade de atemorizar [...]". (ELIAS, 2006, p. 23) Essa diminuição das oscilações na imagem dos deuses é indicadora da direção de um processo de civilização, diz Elias. E, certamente, não foi resultado de transformação na direção do aumento de autocontrole, pois, em suas investigações empírico-teóricas, Elias mostra que a intensidade do autocontrole não é um critério suficiente para o direcionamento de um processo de civilização. São encontradas, em estágios primevos do processo de civilização, formas intensíssimas de autocontrole, que, frequentemente, descambam em uma liberação descontrolada "[...] de impulsos afetivos e pulsionais ou com coações extremamente intensas, talvez brutais, em relação a outros seres humanos [...]". (ELIAS, 2006, p. 23)

Em relação ao direcionamento das transformações civilizatórias, Elias diz que dentre os principais critérios para um processo de civilização estão "[...] as transformações do *habitus* social dos seres humanos na

direção de um modelo de autocontrole mais bem proporcionado, universal, estável [...]" (ELIAS, 2006, p. 23), ainda que não prescinda das coações exteriores, mas ganhando maior autonomia diante delas. Afirma ele que "[...] no curso de tal processo, aumenta a capacidade (até agora muito pouco investigada) de transformação sublimatória dos impulsos comportamentais mais animalescos, prenhes de pulsões [...]". (ELIAS, 2006, p. 25) E mais:

> Em conexão com a crescente autonomização das instâncias individuais de auto-regulação – das quais fazem parte o entendimento e a consciência, o ego e o superego – amplia-se também manifestamente o alcance da capacidade de um ser humano de se identificar com outros seres humanos, em relativa independência do grupo a que pertençam, e, portanto, amplia-se também sua capacidade de sentir simpatia por eles. (ELIAS, 2006, p. 25)

Descivilização, para Elias (2006, p. 25), é a direção oposta, ou seja, "uma redução do alcance de simpatia"; o fato de que muitas sociedades atuais repudiem execuções públicas, por exemplo, constitui uma indicação significativa de transformação civilizatória.

Elias faz, em sua teorização sobre civilização, um verdadeiro diálogo interdisciplinar, nos moldes descritos no capítulo anterior. Um conceito tão complexo como o de civilização exigiu dele a transposição de fronteiras da sociologia, para uma convergência com categorias da psicanálise.

Mas o esforço de interdisciplinaridade, e, no caso, os pontos de convergência entre as ciências humanas e categorias da psicanálise podem ser encontrados na obra de Sérgio Paulo Rouanet, considerada a mais extensa produção conhecida neste sentido. Trata-se de uma consulta obrigatória para quem quer seguir este caminho.

CAPÍTULO 3

REFLEXÕES SOBRE A OBRA PSICANALÍTICA DE SÉRGIO PAULO ROUANET

Um artigo de Sergio Paulo Rouanet, escrito para o Caderno Idéias, do *Jornal do Brasil*, em 1966, pode demonstrar, com muita clareza, o lugar da psicanálise e a sua dimensão entre-disciplinas. Por se tratar de um belíssimo artigo, transcrevo-o na íntegra:

Berggasse, 19, Viena

Estranha casa, essa. Por fora, nada demais: um prédio como dezenas de outros, na mesma rua. Acontece que Victor Adler, o fundador da social--democracia austríaca, morou aqui entre 1881 e 1889, e Sigmund Freud entre 1891 e 1938. Para complicar tudo, um dos seus inquilinos atuais chama--se Kafka. É a conjunção desses três nomes que dá seu caráter estranho a esse edifício sem nenhum mérito arquitetônico especial. São três famílias, no mesmo chão, representando três linhagens intelectuais. Por coincidência, são as três que ajudaram a moldar o século 20. Adler é a idéia socialista, a revolta contra a apropriação do mundo exterior por parte de uma classe

opressora. O que está em jogo é a alienação social, que condena o homem a não estar em casa na civilização que ele criou. Freud é a psicanálise, a descoberta de que o mundo interior é regido por poderes heterônomos, sobre os quais ele não tem qualquer controle. O que está em jogo é a alienação psíquica, que faz com que o homem não esteja em casa em sua própria alma. Kafka é a alienação existencial, externa e interna, que não pode ser resolvida nem pela revolução nem pela terapia, a recusa de qualquer esperança, o mundo como arbítrio, como lei cega, como tribunal absurdo, como colônia penitenciária, como lugar em que nunca estaremos em casa. São três filosofias do desamparo. Para elas, o homem é um ser errante, sem domicílio fixo: um sem-teto. Eis a grande metáfora da Berggasse, 19: ela é a casa de três pensamentos cujo objeto é um homem sem casa.

Mas dos três, o freudismo é o mais enigmático, porque nele a condição de não estar em casa não é apenas uma propriedade do homem, mas da própria psicanálise enquanto disciplina. Ela não se limita a pensar um homem sem-teto: mímese do seu objeto, ela é em si um pensamento sem casa. Foram as reflexões que me ocorreram depois de ter assistido o simpósio "Psicanálise como ciência", organizado na casa de Freud, em Viena, há três semanas, entre 20 e 23 de novembro de 1996.

[...] Com efeito, parece-me que a psicanálise não está em casa nem na ciência nem fora dela. Ela não pode existir fora da ciência, porque é graças à ciência que ela se demarca da filosofia, deixando de ser uma concepção do mundo, uma metafísica. Freud é explícito: a psicanálise é uma ciência. Ao mesmo tempo, ela só pode advir como ciência pela subversão da ciência, pois a ciência do seu tempo (e a julgar pelos últimos ataques, também a nossa) não pode aceitar a realidade do inconsciente. Freud quer fundar essa coisa propriamente inimaginável que é uma ciência do inconsciente, o saber científico de um objeto cuja existência a ciência não admite.

A psicanálise não está em casa nem no corpo, nem na mente. O conceito central da psicanálise, a pulsão, ilustra esse não-pertencimento a qualquer dos dois registros. A pulsão não é instinto, e por isso não pertence à ordem do corpo. Mas não pertence também à ordem exclusiva do psiquismo, porque toda pulsão tem sua fonte numa excitação somática.

A pulsão é a representante psíquica das excitações somáticas, e por isso a psicanálise, o saber científico da pulsão, é duplamente extraterritorial, pois se situa fora do campo tanto da biologia como da psicologia.

A psicanálise não está em casa nem na natureza, nem na cultura. Para Freud, ela não era apenas uma ciência, mas uma ciência natural. Com isso, ele rejeita, antecipadamente, a tábua de salvação que lhe é estendida por alguns dos seus defensores, como Ricoeur e Habermas, que tentam obter a absolvição da psicanálise dizendo que ela é uma ciência do espírito, uma Geistesbwissenschaft, como tal sujeita a critérios de verificação diferentes dos aplicáveis nas ciências naturais. Mas a psicanálise não pode ser uma ciência exclusiva da natureza, porque sabe que a repressão tem sua origem numa ética sexual socialmente imposta e porque os riscos que a ameaçam vêm do mundo da cultura: as ideologias políticas, as ilusões religiosas, todas ligadas ao desejo, todas coligadas contra o logos científico, do qual a psicanálise constitui uma das manifestações. Em conseqüência, ela entra num espaço tradicionalmente reservado às ciências humanas. Com isso, deixa de ser uma ciência da natureza, porque o estudo dos comportamentos e representações coletivas se transformou em parte integrante do seu projeto teórico, sem se converter numa ciência da cultura, porque seus conceitos e instrumentos continuam sendo os da psicologia individual.

A psicanálise não está em casa nem na teoria, nem na prática. Enquanto teórico, Freud quer ser um cientista natural como qualquer outro. Quer ser Darwin, e não Dilthey. Quer estabelecer correlações casuais, quer explicar, erklären, e não compreender, verstehen. Ao mesmo tempo, sua metapsicologia é essencialmente a sistematização de um saber obtido na relação clínica, numa inter-subjetividade sui-generis, que passa por processos transferenciais e contratransferenciais. Sua teoria é causalista, mas sua prática é hermenêutica. O que cria uma tensão singular entre a teoria e a prática. Ele não está em casa na teoria, porque sabe que a fonte do seu saber é a clínica, onde se dá uma práxis conduzida segundo regras fundamentalmente diferentes das que regem o trabalho científico, nem na clínica, porque sem a teoria ela seria apenas um procedimento, um Verfahren - uma techne, e não uma episteme.

Poderíamos dizer, finalmente, que a psicanálise não está em casa nem na normalidade nem na patologia. Uma das descobertas centrais da psicanálise é a relativização das fronteiras entre os dois planos. Se é assim, não haveria uma semelhança de natureza entre a psicanálise e seu próprio objeto, a neurose? Foi a hipótese que ficou no ar, depois de uma das melhores intervenções do simpósio, feita por José Brunner, da Universidade de Tel-Aviv. Ele efetuou uma análise minuciosa de um dos mais importantes estudos de caso de Freud, o do "homem dos ratos", e concluiu que o discurso obsessivo do paciente, que queria explicar exaustivamente todos os detalhes, e o discurso terapêutico de Freud, para o qual tudo é importante, porque tudo pode ser um indício, constituíam praticamente um jogo de espelhos, uma paródia um do outro. Mas se o discurso da psicanálise é um pastiche do discurso obsessivo, ele é também sua crítica, o que significa que ela está duplamente exilada, expulsa da clínica por sua cumplicidade com a doença, e da doença pelo fato de constituir uma instância que julga e condena a patologia.

Daí, em suma, a irrelevância e a inocuidade das diferentes críticas à psicanálise – ela sai sempre incólume, porque é sempre atacada nas casas em que ela não está.

Sim, casa estranha, essa em que se realizou o simpósio. Casa onde moram três pensamentos afins, que de diferentes maneiras conceberam o homem como um animal sem teto. Casa, principalmente, da psicanálise, ela própria um pensamento sem teto. Por isso é Freud que melhor permite definir essa estranheza. É uma casa estranha, no sentido que Freud dá à palavra Unheimlich - estranheza inquietante. Ela é estranha, unheimlich, porque é uma casa, Heim, e simultaneamente o seu contrário, como indica o prefixo Un – uma não-casa. Por isso, Berggasse, 19, não é um endereço. É uma alegoria do pensamento nômade.

(*Jornal do Brasil,* Caderno Idéias, 14-12-1996.)

ACASOS DETERMINANTES

Em artigo publicado no antigo suplemento da *Folha de São Paulo*, *Folhetim*, de 17 de novembro de 1985, n. 459 (p. 6-11), intitulado *Verde--amarelo é a cor do nosso irracionalismo*, Sérgio Paulo Rouanet discute três tendências que foram capturadas, "por ironia da história", pelo irracionalismo que se iniciava no país: anticolonialismo, antielitismo e antiautoritarismo. Esse artigo foi um encontro decisivo com os escritos deste intelectual brasileiro, que me marcou desde então.

Na verdade, o primeiro encontro que tive com o pensamento de Rouanet foi através de um artigo de Luiz Roberto Salinas Fortes, filósofo, professor da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, no *Folhetim* de 11 de agosto de 1985, n. 446 (p. 10-11), intitulado "Freud e a 'falsa consciência'. A história, primeiro, e as condições materiais, depois, andaram modelando os limites da razão. Agora é a vez do inconsciente dar seus palpites".

Nesse artigo, o autor discutia o alcance social das descobertas freudianas – especialmente nos círculos de inspiração marxista, nos quais já se superava a visão da psicanálise como "mais um perigoso avatar do subjetivismo burguês"[44] – e questionava se tais interpretações tiveram repercussão no Brasil. Salinas Fortes supunha que sim, por duas razões: um debate promovido pela Folha de São Paulo, do qual participaram Chaim Samuel Katz, Renato Mezan e Nicolau Sevcenko, além de um numeroso público, em torno do livro *Psicanálise e nazismo,* organizado pelo primeiro, e, também, pelo lançamento do livro de Sérgio Paulo Rouanet, *Razão cativa,* editado pela Brasiliense.

Neste livro, na interpretação de Salinas, o autor pretende repensar o conceito da "falsa consciência" ou da "ideologia" – tratado pela doutrina marxista como deformações da consciência, derivadas de processos que se dão no nível de infra-estruturas socioeconômicas, ou seja, da situação de classe dos indivíduos – e propor outra concepção, à luz da psicanálise

[44] As citações tiradas deste artigo se encontram no exemplar do *Folhetim* mencionado, entre as páginas 10 e 11.

freudiana. A crítica à versão marxista do cativeiro da razão feita por Rouanet, nos diz Salinas, não se propõe como uma operação acadêmica, mas, "além de se abrir para um horizonte político perfeitamente definido, tem a força de um verdadeiro desbloqueio teórico (expresso na sua prosa cristalina que é um convite permanente ao diálogo)", que se põe a serviço de uma "prática política pensada segundo o modelo da ação comunicativa". A proposta de Rouanet estaria fundamentada não apenas pela apropriação de categorias freudianas, mas também por uma reconstituição da trajetória filosófica, de Platão a Freud, na qual identifica algumas "denegações",[45] cujas representações ele se propõe restabelecer.

Através de Salinas, podemos ter a informação de que é o movimento desta reconstituição que conduz à articulação do livro em três partes: 1) Espaço interno, em que é recapitulada a história da reflexão sobre a consciência e as deformações do processo cognitivo, em um itinerário que vai de Platão a Kant, em que o cativeiro da razão é analisado em termos de "obstáculos internos ao sujeito"; 2) Espaço externo, quando a razão é pensada a partir de seus condicionamentos externos, situados na história (Hegel), na vida material (Feuerbach) e na sociedade (Marx); 3) Novo espaço, o freudiano, quando a razão se capacitaria a superar os dois momentos anteriores, acolhendo a verdade parcial de ambos, podendo-se perceber que, graças a Freud, "os limites da razão não estão nem na consciência nem fora dela, mas na consciência como lugar psíquico da necessidade externa".

Assim, no diálogo com a perspectiva freudiana, a consciência não mais é falsificada pela apropriação de falsos conteúdos; a falsa consciência é pensada através da categoria da "defesa", ou seja, a consciência não introjeta falsos conteúdos, já prontos, mas os mecanismos de defesa, como a denegação, "suprimem ou dissimulam a percepção, impõem falsas conexões ao trabalho do pensamento e reprimem o vetor cognitivo

[45] Denegação (*Verneinung)* é um conceito freudiano de grande complexidade. Ao mesmo tempo em que é um modo de tomar conhecimento de um conteúdo recalcado, quando há uma certa suspensão do recalque mas nenhuma aceitação do recalque (uma representação ou pensamento recalcado penetra na consciência sob a condição de que se deixe negar), no sentido em que a função intelectual aqui se separa do processo afetivo, também está na base da função intelectual do juízo.

do imaginário". Enfim, para explicitar os processos de formação da consciência e das construções ideológicas, Rouanet recorre à teoria freudiana dos mecanismos de defesa, dos dispositivos de fuga diante do desprazer, e de uma forma totalmente nova, até porque diferente das propostas precursoras do chamado freudo-marxismo (especialmente Reich e Fromm), e das formuladas por representantes da escola de Frankfurt (Adorno, Horkeimer, Marcuse e Habermas).[46]

Retomo o artigo do *Folhetim*, de 17 de novembro de 1985, escrito por Rouanet, em que ele discute as três tendências que foram capturadas pelo irracionalismo que se iniciava no país: anticolonialismo, antielitismo e antiautoritarismo.

De 1985 até os dias de hoje passaram-se mais de 25 anos! Em certos aspectos, tais tendências do passado ainda não se dissiparam totalmente – mesmo que superadas por pensadores atuais – entre algumas facções da esquerda e entre alguns estudantes das universidades públicas deste nosso Brasil: podemos notar que existem sequelas, através de seus discursos.

A chamada do artigo, na capa daquele *Folhetim*, era: "Nacionalismo: o irracionalismo à brasileira".[47] De que fala Rouanet?

Fala de um irracionalismo que estava se difundindo e se propagando entre pessoas que se consideravam de esquerda, em sua maioria, ou de opositores ao sistema, e que *precisava* ser analisado. Importante ressaltar que era preciso ter muita lucidez e coragem, àquela época, para se colocar tal questão, pois esse "irracionalismo" do qual falava Rouanet estava solidamente inculcado no pensamento daqueles que absorveram os valores predominantes, naquele tempo, alimentando uma tendência que os levava a considerar "reacionário" tudo o que não estava condizente com esses tais valores.

Manifestava-se, por exemplo, nas "subculturas jovens, em que o rock funcionava como instrumento de sociabilidade intragrupal e de contes-

---

[46] O livro *Razão Cativa* será tratado mais adiante, neste mesmo capítulo.

[47] Esse artigo foi incluído no livro *As razões do iluminismo (1987)*, com o título *O novo irracionalismo brasileiro*, com algumas reformulações e acréscimos de trechos de artigo posterior, intitulado "Blefando no molhado, publicado no *Folhetim* de 15.12.1985. A edição que utilizo é de 1999; é nela que localizo as citações do artigo, embora mantenha o original do *Folhetim*, que me proporcionou, inicialmente, o encontro com os textos de Rouanet.

tação geracional do sistema" (ROUANET, 1999, p. 125); estava presente, também, em certas posições teóricas, como as que faziam exaltação extrema da cultura popular, as que denunciavam a cultura de elite, e em certas organizações políticas, "sob a forma de uma recusa da teoria e de uma fetichização da prática". (ROUANET, 1999, p. 125) Rouanet nos faz lembrar a antinomia clássica entre a vida e a teoria que floresceu no romantismo, influenciada direta ou indiretamente pela máxima de Goethe: "Cinzenta é toda teoria, e verde apenas a árvore esplêndida da vida". Reformulada por Rouanet, a frase fica assim: "Verde é toda teoria que liberta a vida, e cinzenta toda vida que se fecha à razão". (ROUANET, 1999, p. 20)

De onde teriam vindo tais ideias irracionalistas? Rouanet dá-nos uma indicação de possíveis influências, externas e internas. Entre as primeiras, a contracultura americana dos anos 1970, "que pretendia reinventar a vida a partir do festival de Woodstock e da experiência das comunas" (ROUANET, 1999, p.124); em certas tendências do pensamento europeu, a exemplo de Foucault, para quem "a razão é uma simples protuberância na superfície do poder, encarregada de observar, esquadrinhar, normalizar", e no que ele chamava "*nouveaux philosophes*, que vêem nos inventores de sistemas meros agentes do gulag – os *maitres-penseurs*". (ROUANET, 1999, p. 125)

Entre as influências internas, o irracionalismo brasileiro não é propriamente uma

> [...] idéia fora do lugar, devido à política educacional da ditadura, que, durante 20 anos, extirpou metodicamente dos currículos tudo o que tivesse a ver com idéias gerais e com valores humanísticos [...]. (ROUANET, 1999, p.125)

Quando Rouanet fala que os jovens não contestavam a razão em nome de Nietzsche ou de Bergson simplesmente porque não foram ensinados que esses autores existiam, isso nos ajuda a lembrar o espírito da época, para os que a viveram, e a imaginá-lo, para os que não eram nascidos. Talvez, hoje, ainda aconteça isso de que fala Rouanet (1999, p. 125): "Os egressos desse sistema educacional deficitário transformam, sim-

plesmente, seu não-saber em norma de vida e em modelo de uma nova forma de organização das relações humanas".

Rouanet vai adiante: diz que a generalização desse irracionalismo, que inicialmente poderia ser localizado em pequenos grupos, se devia às características do modelo político e econômico adotado no Brasil daquele momento histórico, ou seja, a dependência externa, o elitismo e o autoritarismo, que estimularam, por reação, a emergência do anticolonialismo, do antielitismo e do antiautoritarismo.

Por que Rouanet diz que tendências, inicialmente dadas para se construir uma sociedade livre, igualitária e democrática, fundada na razão, foram capturadas pelo irracionalismo, "por ironia da história"?

> Não é a primeira vez que o diabo atinge seus fins utilizando as virtudes teologais", diz ele, ao afirmar que essas tendências tão racionais tenham entrado, involuntariamente, na "órbita da anti-razão [...]". (ROUANET, 1999, p. 126)

Da mesma forma estou certa de que Rouanet não considerava, evidentemente, irracionais, a contracultura, o rock, o festival de Woodstock, Foucault etc., mas que tudo isso deu origem a movimentos que, naquela época precisa, sob condições da configuração social brasileira, foram "capturados" pela órbita da anti-razão.

O anticolonialismo irracionalista se manifesta em uma oposição xenófoba à cultura estrangeira, para supostamente proteger a cultura brasileira e sua identidade cultural, ignorando que a cultura estrangeira pode contribuir para o nosso enriquecimento cultural e a nacional pode ser a mais alienante. Rouanet, ao modo frankfurtiano,[48] diferencia a cultura da indústria cultural, sustentando que é a indústria cultural, seja americana, seja brasileira, que "funciona como narcótico, como *kitsch,* como lixo" e não a cultura em si, seja lá de onde vier, a qual funciona como "fermento crítico, como fator de reflexão, como instrumento de auto-transformação e transformação do mundo". (ROUANET, 1999, p. 128)

[48] Rouanet é um especialista da Teoria Crítica desenvolvida pelos pensadores da Escola de Frankfurt e, tal como Adorno e Horkheimer, traz a indústria cultural sob sua mira crítica.

O antielitismo irracionalista é a tendência de opor a cultura de massas à alta cultura, desqualificando-se esta (tida como herança dos velhos estereótipos da aristocracia) e glorificando-se a primeira (tida como potencial renovador dos meios de difusão cultural). Rouanet observa que a cultura de massas nada tem a ver com a cultura popular – que deve ser protegida para não desaparecer – e que esta não está em oposição com a alta cultura, nacional ou estrangeira e sim com a cultura de massas, nacional ou estrangeira. "O que ameaça a sobrevivência da literatura de cordel não é *Finnegan´s wake* e sim a telenovela", diz Rouanet (1999, p. 130)

O antiautoritarismo irracionalista é a tendência de opor teoria à prática, no sentido de recusar todo esforço de teorização, tido como manobra autoritária que introduz uma reflexão alienada, promovendo uma disjunção entre a prática e o saber.

Diz Rouanet (1999, p. 146):

> Liberto da hipoteca irracionalista, o anticolonialismo significa a exclusão da indústria cultural estrangeira, mas não da cultura estrangeira; o antielitismo significa a rejeição de uma política cultural oligárquica que reserva a arte, a literatura e a filosofia para a fruição de uma minoria, mas não a rejeição da arte, da literatura e da filosofia; e o antiautoritarismo significa o repúdio a um sistema social de dominação em grande parte fundado na ignorância dos dominados, mas não o repúdio à autoridade do saber.

Podemos nos perguntar de que modo tais tendências deixaram sequelas, e quais são elas. Mas o que nos interessa para o desenvolvimento deste trabalho – em que pese o seu refinamento, a agudeza e, ainda, a atualidade de Rouanet em sua análise sobre o irracionalismo – é a articulação que este pensador faz, entre outras, com a psicanálise.[49] Entre outras, porque ele ilustra esse fenômeno do irracionalismo com três exemplos: a linguística, a psicologia cognitiva de Piaget e a psicanálise. Desta forma, ele mostra como um ponto de partida irracionalista

[49] O tema "irracionalismo" nos interessa, na medida em que está contido e também contém o tema da ideologia, analisados por Rouanet, importantes para o desenvolvimento desse trabalho que vai culminar nos condicionamentos sociais e psíquicos do ser humano.

"determina estratégias teóricas que em última análise vão reforçar o irracionalismo social [...]". (ROUANET, 1999, p. 134)

Antes de entrar no estudo da psicanálise como último exemplo da influência irracionalista no Brasil – os outros se referem, como já disse, às esferas da cultura popular *versus* cultura erudita, teoria *versus* prática e produção nacional *versus* produção estrangeira – Rouanet vai circunscrever o terreno, onde, segundo ele, as imposturas são frequentes, mas, depois de tantos disparates,

> [...] chegamos à casa desse inflexível racionalista que foi Sigmund Freud, e, certamente, ouviremos, enfim, coisas lúcidas sobre a necessidade de transformar o id em ego, de dissipar as teias de aranha do misticismo, de mostrar que a ilusão não tem futuro, e que o mal-estar da civilização só pode ser combatido pela unidade da teoria e da prática. (ROUANET, 1999, p. 141)

Não vamos entrar nos disparates e imposturas impostos à psicanálise de que nos fala Rouanet – vamos ao que ele afirma no sentido de que a sua prática é indissociável de sua teoria, que parte de um saber (o conhecimento teórico do analista) e visa induzir a um outro saber (dos conteúdos recalcados e esquecidos do analisando). Para ele, o trabalho da transferência não é uma relação mística, intuitiva, mas o "terreno no qual a vitória deve ser obtida", como uma oportunidade para trazer à tona e "atualizar e manifestar os impulsos amorosos soterrados e esquecidos". E, como tal, um "terreno de luta" (aspas de Rouanet, citando Freud, certamente tradução própria – é uma suposição minha - pois ele também aponta para uma tradução brasileira cheia de erros).[50] Terreno de luta, agora cito Rouanet (1999, p. 142) "em que se trava uma batalha que não pode ser ganha sem um conhecimento exato de todos os princípios da estratégia". O que

[50] Em entrevista à revista *Percurso*, n. 33, Rouanet [2004a] nos diz que para traduzir Freud, "que foi um grande prosador e que escrevia um alemão absolutamente cristalino e literário" é preciso contar com pessoas que tenham sensibilidade literária, que escrevam tão bem em português quanto Freud escrevia em alemão: "Penso que um bom tradutor de Freud precisa ter lido muito Machado de Assis, muito Graciliano Ramos, muito Guimarães Rosa, e isso é mais importante do que ter lido Freud, justamente por causa da relação de imanência que existe entre a literatura e a psicanálise. A beleza, a qualidade literária do texto era importantíssima para Freud, e então é preciso tentar, de alguma maneira, conciliar as duas coisas [...]". (ROUANET, [2004a], p. 11)

ele quer dizer com isso? Que a teoria é fundamental, que prática e teoria são indissociáveis.

Rouanet afirma, neste artigo, que Freud é o último e o mais radical dos racionalistas, herdeiro da linhagem iluminista, embora seu racionalismo tenha ido mais longe, pois o Iluminismo se limitava a dizer que o homem era racional, de saída, mas, ao desconhecer os limites da razão, deixava-o sem defesas diante da desrazão. Mas "Freud descobriu esses limites, e com isso arma o homem para a conquista da razão: ela não é um ponto de partida, mas um ponto de chegada". Citando Freud, através da tradução de Rouanet (1999, p. 143):

> A voz da razão é pouco audível, mas não repousa enquanto não for escutada. [...] O primado da inteligência está, é certo, num futuro distante, mas provavelmente não num futuro infinitamente distante. [...] Nosso deus, logos, não é dos mais poderosos [...] mas acreditamos que a ciência pode lograr algum conhecimento sobre o mundo real, graças ao qual será possível aumentar nosso poder sobre a natureza e organizar melhor nossa vida.

Enquanto isso, o homem pode procurar caminhos para a verdade que dispensam a razão, como as seitas orientais ou experiências místicas, diz Rouanet. Em acréscimo, outros exemplos mais atuais podem ser citados, a saber: o consumo excessivo de drogas, a filiação às novas "religiões" (entre estas, algumas terapias) que prometem a felicidade e a prosperidade: tudo em vão! Como nos diz Freud, "quando o viajante canta no escuro, pode espantar seu medo, mas nem por isso vê mais claro [...]". (ROUANET, 1999, p. 143)

A tendência anticolonialista, no caso da psicanálise, não é muito visível, segundo Rouanet. Ele adverte que o fato de ter sido realizado um congresso, no Rio de Janeiro, no qual denunciou-se o colonialismo cultural, "faz temer o pior". Para o pensador, o evento, abrilhantado pela presença de Chacrinha e de Joãozinho Trinta, e representado por uma banana, escolhida como o seu logotipo (adequado à ideia de defesa de "uma

psicanálise à brasileira"), felizmente não foi adiante, enquanto um movimento. Fica a advertência, pois nunca se sabe!

Imaginem se a Sociedade Brasileira de Psicanálise decidisse, diz Rouanet (1999, p. 144),

> [...] proclamar o advento de uma psicanálise puramente nacional, alegando que a criada por Freud só é válida às margens do Danúbio, nas circunstâncias históricas específicas da monarquia dos Habsburgo [...]. [51]

A tendência antielitista, no caso da psicanálise, consistiria em desvalorizar a teoria e idealizar a clínica, desqualificando o saber científico e idealizando o saber espontâneo, intuitivo. O que não aconteceu, felizmente – basta ver a produção teórica da psicanálise, nos lançamentos ininterruptos nesses últimos vinte anos, não apenas circunscritos às instituições, mas às editoras, inclusive o interesse acadêmico que se prolifera em "especializações" da psicanálise, onde o que se trata é de teoria. Não sem irracionalismos, que seja dito.

Por último, a tendência antiautoritarista conduz à oposição, na relação clínica, dos dois parceiros como estando em posições assimétricas: o analista, detentor de um saber, e o analisando, definido por seu não-saber. Tal relação – que seria uma relação de poder, o que de resto acontece com analistas que desconhecem a proposta freudiana, mas principalmente pelos adeptos de certas "terapias" ditas alternativas e libertárias – não pode se reduzir desta forma, pois ao analista é atribuído um "suposto" saber, que faz emergir no analisando o seu próprio saber. O conhecimento que o analista tem, por sua formação, é teórico, tanto em relação à teoria como em relação à sua prática, que acaba por criar, dinamicamente, a partir desta, uma nova teoria – relação dialética entre teoria e prática – que só pode se realizar a partir do "saber" que o analisando tem de seu próprio inconsciente. É uma relação complexa, mas, ainda assim, pode

[51] Rouanet nos conta, na entrevista citada, que foi convidado para proferir a conferência de abertura de um congresso sobre a psicanálise latino-americana, realizado no Rio de Janeiro, há uns vinte anos atrás. Como ele diz que nem sabe se é possível falar de uma identidade psicanalítica latino-americana, falou o contrário, ou seja, sobre a universalidade da psicanálise.

servir de argumento àqueles que atacam a psicanálise – seus detratores – sem conhecimento da teoria freudiana em profundidade, o que implica em anos de estudo e de prática, numa relação complexa de circularidade teoria e prática. Pode servir de argumento para o terceiro modo de irracionalismo analisado por Rouanet nesse artigo do *Folhetim.*

Essas foram as primeiras aproximações que vi entre ciências humanas e psicanálise, ou seja, de como influências sociais interferem na prática de determinado campo do saber, nesse último exemplo. E de como categorias psicanalíticas servem para explicar fenômenos sociais – no caso da *Razão cativa*. Isso com o olhar de hoje, com o *Nachtraglich*[52] freudiano. Pois, naquela época, em 1985, eu não tinha nenhuma ideia de fazer articulações entre diferentes campos do conhecimento.

Declino-me a falar de seus méritos inquestionáveis como pensador contemporâneo, ou melhor, como intelectual que se posiciona frente aos acontecimentos sociais da atualidade. Para ele, a diferença entre pensador e intelectual[53] é que o primeiro analisa, estuda, interpreta, enquanto que o segundo, ao analisar, estudar e interpretar determinado fenômeno social, se posiciona, assumindo com coragem o seu ponto de vista. Assim, Rouanet está presente neste trabalho, se não por ressaltar a sua rica produção teórica, mas também por uma razão epistemológica: em sua obra, pode-se notar o interesse pelas relações da psicanálise com as ciências humanas, articulando-as.

Como estarei sempre afirmando, o diálogo possível entre os campos do conhecimento, que nos faz defrontar com suas fronteiras difusas, pode encontrar, em Rouanet, uma ilustração de como tal empreendimento pode se dar de maneira rigorosa, instigante e inovadora. Penso que a ciência, até as *hard sciences,* pode e deve, quando possível, ter essa carac-

[52] Este conceito de Freud é imprescindível para a compreensão de sua teoria da memória e da percepção: certos conteúdos, não apreensíveis pelo sujeito, somente serão percebidos em seu sentido depois, por uma ação retardada, quando passará a lhes dar uma significação.

[53] Ver artigo publicado na *Tarde Cultural*, de 20 ago. 2005, *A crise dos universais*, no qual Rouanet trata da data de nascimento do intelectual, com o *J'accuse* de Emile Zola, em que este homem de letras (critério sociológico) se transformou no intelectual Zola, quando, além de se definir por seu lugar no processo de produção e reprodução da cultura, definiu-se, politicamente, por sua ação no espaço público (critério político), ao exigir a revisão do processo que havia condenado Dreyfus por crime de alta traição.

terística de encantar o leitor,[54] que faz estimulá-lo a buscar – em qualquer campo de que se trate –, a persistência, a disciplina e tudo o mais que é preciso para a árdua tarefa da assimilação, da produção e da transmissão do conhecimento, que se aproxima mais da arte do que da academia, como dizia Bourdieu – e obter, por meio dessa busca, "o prazer da descoberta"![55]

Pesquiso e percorro alguns dos principais estudos de Rouanet ,[56] portanto, para ilustrar como é possível tratar de um objeto através da transdisciplinaridade. O que nos interessa, no entanto, no trânsito que ele faz em vários campos do conhecimento – filosofia, literatura, arte, sociologia, política, antropologia etc. –, em seu livro *As razões do iluminismo,* de 1987 – é o diálogo que estabelece em seus estudos com a psicanálise.

DIÁLOGO ENTRE A TEORIA CRÍTICA E PSICANÁLISE

Diria que *Teoria crítica e psicanálise* (1983), escrito em 1978, no qual Rouanet examina a aproximação entre a psicanálise freudiana e os pensadores da escola de Frankfurt, é o ensaio onde ele mais aproxima a psicanálise e as ciências humanas, através da teoria crítica da cultura. Se não fosse a *Razão cativa* (1985), estudo no qual essa aproximação também é muito estreita, ao tratar dos limites da razão – da percepção, pensamento e conhecimento – e podendo ser considerado como um aporte significativo à sociologia do conhecimento. Mas, com os *Itinerários freudianos em Benjamin* (1990), Rouanet também elabora um diálogo exemplar entre esse pensador e a psicanálise! Assim como em seus ensaios *As razões do iluminismo* (1999) e em *Interrogações* (2003), incluídos pela mesma razão.

[54] *O acaso e a necessidade,* de Monod, é um exemplo disso. Trata da biologia molecular como filosofia de vida, ao modo de um literato.

[55] Expressão dita por Newton da Costa, físico e matemático brasileiro – inventor da lógica paraconsistente - numa de suas palestras na Bahia, quando ele tinha 72 anos de idade.

[56] Ao não seguir uma ordem cronológica dos escritos de Rouanet, assumo que adotei definitivamente o estilo da forma shandiana analisado por ele em *Riso e Melancolia* (2007). Ou talvez à maneira do próprio Rouanet, como ele diz em *Édipo e o anjo,* que seu procedimento será benjaminiano, ao modo do *flâneur:* passeio sem direção aparente, que acaba levando a pontos precisos, sempre provisórios.

Ele diz que este seu livro *Teoria crítica e psicanálise* (parte de sua tese de doutorado) não se propõe apenas a estudar as relações externas (interações tangenciais) entre o freudismo e a teoria crítica – esse corpo assistemático de ideias sobre o homem e a sociedade, agrupado em torno da Escola de Frankfurt, cujos porta-vozes principais são Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas – pois o

> [...] freudismo não é, para a escola de Frankfurt, uma influência: é uma interioridade constitutiva, que habita o seu corpo teórico e permite à teoria crítica pensar seu objeto, pensar-se a si mesma, e pensar o próprio freudismo enquanto momento da cultura [...]. (ROUANET, 1983, p. 11)

Se a escola de Frankfurt é crítica da cultura e da ideologia, em grande parte através de Freud, não deixa também de criticar Freud.

Ao procurar a presença, "muitas vezes silenciosa", das categorias freudianas em cada um dos momentos da reflexão crítica – crítica da cultura, teoria da personalidade e estatuto do conhecimento –, Rouanet constata que funcionam de forma diferente em cada autor.

Ele começa analisando as condições históricas de possibilidade da recepção de Freud pelos marxistas, iniciada com um movimento que foi chamado freudo-marxista, dos anos vinte e trinta do século XX. A pergunta principal era a seguinte, não respondida, ou explicada insuficientemente pela doutrina marxista: "Como explicar a força da ideologia?" Como explicar a sujeição dos oprimidos à dominação e à exploração, e mais, o comprazimento – ou, ao menos, a complacência – com essa situação?

> A psicanálise, enquanto doutrina do funcionamento psíquico da ação irracional, parecia oferecer os instrumentos para a compreensão do enigma. Se a ideologia era tão tenaz, não seria porque derivava sua força de persuasão de mecanismos afetivos, irredutíveis à argumentação racional, mas acessíveis, em sua estrutura profunda, às categorias explicativas da psicanálise? (ROUANET, 1983, p. 14)

A psicanálise, portanto, foi convocada, ao lado do marxismo, em suas dimensões críticas, para dar conta dessa questão, pois

> [...] são ciências desmitificadoras [...] suspeitam da veracidade dos fenômenos ostensivos, e procuram interpretá-los como resultantes de forças ocultas [...] o que é alegado como motivo manifesto é um mero pretexto, que oculta as verdadeiras correlações e as causas reais [...]. (ROUANET, 1983, p. 19)

Assim, autores da época (Fenichel, Bernfeld, Simmel, entre outros) recorreram aos conceitos de recalque, fixação, sublimação, libido, Supereu, para explicar os mecanismos de internalização dos valores dominantes – a gênese e a estrutura da ideologia.

Rouanet examina as contribuições de Wilhelm Reich e de Erich Fromm ao debate em torno de Marx e Freud, para, em seguida, analisar o estatuto do freudismo em Adorno e Horkheimer, já inseridos em outro momento histórico, que trouxe novas perguntas e novas elaborações teóricas – ainda em torno da ideologia, mas com outro *approach*: falsa consciência, a razão, a realidade etc.[57] – que se estendem à crítica da cultura. Se a ideologia agora se confunde com a realidade, segue-se que a crítica da ideologia se confunde com a crítica da realidade, ou seja, crítica da cultura.

Vou me ater a algumas passagens muito elucidativas do trabalho intelectual de Rouanet, em especial ao tema "recusa da síntese" (Adorno). Se os freudo-marxistas acreditavam em uma síntese entre o pensamento de Marx e o de Freud, para os frankfurtianos (Adorno e Horkheimer) essa hipótese representava uma "[...] traição às intenções críticas tanto de Freud como de Marx". (1983, p. 74) A relação entre Freud e Marx é dialógica e não sistemática: postura decorrente da não aceitação do postulado da identidade, em Hegel – um falso postulado, segundo eles, pois se fundava no pressuposto idealista de que o sujeito e o objeto do conhecimento se fundiam, a partir da definição do conhecimento como autoconhecimento do Espírito absoluto.

Adorno chama de "campo de forças" a relação do sujeito e do objeto: não se trata nem da redução idealista do objeto ao sujeito nem da disso-

[57] Por exemplo: "No passado, a falsa consciência levava à aceitação do sofrimento, em nome de uma ideologia legitimadora desse sofrimento; hoje, a falsa consciência consiste em obliterar a própria noção de sofrimento. No primeiro caso, a alienação era legitimada; no segundo, a própria consciência da alienação é suprimida". (ROUANET, 1983, p. 73)

lução do sujeito no objeto. O princípio da não-identidade, que impede o reducionismo objetivista e o subjetivista,

> [...] veda a dissolução do particular no universal. O particular vale, em sua irredutível especificidade, como representante do universal, através da categoria da Vermittlung, da mediação, pela qual a parte é índice do todo, mas não pode ser absorvida pelo todo. A totalização é uma utopia necessária, para impedir o imobilismo da razão, mas qualquer tentativa de realizá-la, conceitual ou praticamente, nas condições atuais, é necessariamente repressiva. É impossível pensar o reino da liberdade quando se está imerso no reino da necessidade. Totalização, nessas condições, é sinônimo de totalitarismo. (ROUANET, 1983, p. 75)

Desta forma, a crítica da cultura é feita, em grande parte, através de Marx e de Freud, mas também contra Marx e Freud, num duplo movimento em que a força da dialética "está, justamente na circularidade necessária pela qual a crítica da cultura se realiza através da crítica do instrumento que permite essa crítica [...]". (ROUANET, 1983, p. 77) E segue Rouanet examinando os dois momentos da relação frankfurtiana com a psicanálise: o freudismo como objeto de reflexão e como instrumento de reflexão.

Ele evoca o princípio da não-identidade para analisar o primeiro momento, em que Adorno e Horkheimer viam a virulência do freudismo em seu caráter de verdade particular, irredutível a falsas totalizações – verdade mutilada em duas deformações que sofreu a psicanálise. A primeira foi a tentativa de sociologizar as categorias da psicanálise, em seu próprio campo (Fromm, Horney, Sullivan, integrantes da chamada escola culturalista) e a segunda foi a tentativa de absorver a psicanálise numa totalização sociológica, fora daquele campo (Parsons). Nos dois casos, trata-se de "**uma tentativa totalitária de dissolver a particularidade num falso universal** [...]" (ROUANET, 1983, p. 78, grifo nosso). (Frase inesquecível!)

Algumas passagens de Rouanet analisam as deformações cometidas contra a psicanálise,[58] entre elas a supressão da teoria das pulsões, consi-

[58] Nas quais não vamos entrar, a não ser para trazer alguns tópicos interessantes para este trabalho, aqueles que contribuem para o tema em questão: a sobredeterminação que constitui o indivíduo/sujeito.

derada pela escola culturalista como "excrescência biologista herdada do século XIX" que, na verdade, dessexualizou a psicanálise, privando-a de sua força crítica. E trazendo, com isso, várias consequências, como por exemplo, uma posição socialmente conformista e a não possibilidade de crítica ideológica

> Freud não recuara de certas implicações extremas de sua teoria das pulsões, admitindo que toda a moral, e não parte dela, resultava de uma psicogênese, e que se a moral introjetada no Superego provinha das normas da cultura, aquelas normas, e a própria cultura, provinham, por sua vez, de processos psíquicos como a repressão e a sublimação. [...] A contradição, que Freud teve a integridade de não dissimular [...]. (ROUANET, 1983, p. 80)

E, ao comentar a banalização que os culturalistas fazem da teoria do "meio" – que por sua irracionalidade seria o principal fator etiológico da neurose – fundada em um individualismo ingênuo, que considera, de um lado o indivíduo e, de outro, a sociedade:

> Não se trata, assim, de seccionar o indivíduo, arbitrariamente, do todo social, para examinar, nesse átomo abstrato, supostas influências sociais, mas de mergulhar no mais fundo da consciência individual, para nela encontrar a presença do social [...]. (ROUANET, 1983, p. 80)

E mais, ao comentar a deformação sociologista:

> A contradição entre a dimensão psíquica e a social não resulta de uma simples insuficiência provisória da inteligência cientifica, mas de uma clivagem *in re*, constitutiva do próprio real antagonístico. A absolutização da brecha entre o indivíduo e sociedade é falsa consciência, porque perpetua, subtraindo-a à história, uma divisão produzida pela história. (ROUANET, 1983, p. 85)

Mais ainda: "O conhecimento do Todo só pode ser conhecimento do Todo contraditório, e só na perspectiva dessa contradição e desse dilaceramento pode o espírito aceder à visão do Todo [...]". (ROUANET, 1983, p. 85)

Seria necessário que nem tanto o particular fosse integrado no universal nem tanto o particular explodisse seus próprios limites, submetendo

o universal à lei do particular, segundo Rouanet. Quando Freud assume conscientemente suas contradições, sem qualquer dissimulação, indica

> [...] uma relação antagonística entre o particular e o universal, que não pode ser abolida no plano do pensamento. [...] que reflete o condicionamento mútuo do Prazer e da Proibição, do Desejo e da Lei, cujo entrelaçamento dialético é constitutivo [...]. (ROUANET, 1983, p. 97)

O impasse, para a razão dialética, é o ponto de partida para um novo percurso.

Rouanet, ao afirmar que a psicanálise é produto da cultura, e como tal marcada pelo que existe de livre e de repressivo que, ao assumir esses dois momentos, pode mergulhar na cultura, fazendo sua crítica imanente, a qual é ao mesmo tempo uma autocrítica dolorosa, pois "se recusa a dar por concluída uma reconciliação incompatível com a realidade contemporânea", nos diz também que Freud se inscreve na tradição dos grandes pessimistas. Mas vejamos como trata disso:

> Rejeita a facilidade da Utopia, exatamente por levar a sério a Utopia. Faz-se tão duro quanto a realidade, para romper essa realidade. Torna-se de pedra, para quebrar o real petrificado. Recusa, por amor, o fácil amor dos revisionistas. W. Benjamin já percebera que é somente por causa dos desesperados que a esperança nos é concedida. A psicanálise está imbuída desse desespero, no qual reside a força de seu humanismo. (ROUANET, 1983, p. 97)[59]

Ele vai construir os pontos de cruzamento da teoria crítica e da psicanálise – advertindo, antes, que não está especulando quando diz que Adorno e Horkheimer usam categorias psicanalíticas para compreender

[59] Na mesma entrevista já citada (revista *Percurso*, n. 33), Rouanet ([2004a]) diz que a psicanálise não pode ser considerada uma concepção de mundo, mas que contém uma dimensão utópica, no sentido de que "[...] é preciso que o homem coloque como utopia algo que permita uma autotranscendência, uma transcendência em direção a algo que não é alcançável. Mas, por ser uma utopia, é irrenunciável, na medida em que sem ela não teríamos um princípio regulador. É um farol importante na medida em que ilumina, mas é apenas um farol, não podemos alcançá-lo. Mesmo a ciência mais dura e pura [...] é guiada por um certa utopia, irrealizável e irrenunciável. [...] A especificidade da utopia de Freud com relação às utopias tradicionais é que ele acreditava e não acreditava. É a razão negativa, dialética".

a cultura e o indivíduo em sua interação com a cultura, mas afirmando fatos – que envolvem questões epistemológicas, metodológicas e filosóficas. Essas "afinidades eletivas" entre as duas teorias, que se situam em determinados pontos de cruzamento, ressaltam um aspecto interessantíssimo do trabalho de Rouanet.

No plano epistemológico, ele examina convergências da psicanálise e da teoria crítica, no sentido que ambas têm características que se situam em oposição ao pensamento positivista, ou teoria tradicional, pois "se movem num terreno radicalmente hostil ao positivismo [...]". (ROUANET, 1983, p. 100)

Primeira convergência, os fatos são examinados em sua dinâmica, como produtos históricos e como realidades transformáveis. Enquanto que, na teoria tradicional positivista, os fatos são examinados como fragmentos discretos, dados, inalteráveis em sua estrutura, cujo somatório constitui o mundo perceptível. Segunda, o sujeito do conhecimento não está em relação de exterioridade com relação ao objeto, não é pura receptividade, tal como postula o positivismo. Ao contrário, constitui-se em elemento ativo no processo cognitivo, ignorado pela teoria tradicional. Terceira, o critério de veracidade não se dá à luz dos fatos cuja observação pode validar ou falsificar proposições, como postulado pelo positivismo. Mas a verificação ocorre no interior da própria *práxis.* Quarta, o critério da previsibilidade, fundamental para a teoria tradicional para se atribuir estatuto científico às disciplinas, é descartado: a história e o psiquismo humanos são determinados por forças alheias ao controle humano, o que impede qualquer previsão sobre o seu destino.[60]

Outrossim, o processo de conhecimento não é concebido como uma atividade isolada da mente, mas "co-determinado por tudo o que na razão não é racional": impulsos, desejos, repressões, que se estruturam segundo a lógica de uma história pessoal, que contém – e nela está contida – uma história externa, que determinam o que pode ou não ser conhecido, de que forma e quando. (ROUANET, 1983, p. 102)

[60] Vimos, no capítulo 2, que a lógica da complexidade exclui a previsibilidade.

Por fim, a "verdade não é uma relação com a natureza, mas com a história, que inclui o que é e o que não é ainda", diz Rouanet (1983, p. 103)

No plano metodológico, a interseção entre a psicanálise e a teoria crítica caracteriza-se por uma crítica imanente do seu objeto. Vamos ver como Rouanet desenvolve esse tema.

Ele diz que, para Adorno e Horkheimer, a crítica da ideologia e sua versão universitária (da época) se baseiam num método que chamam de transcendente, ou seja, o objeto cultural é visto do exterior, pelo observador que avalia o lugar social de cada momento da cultura, sem estar nela inserido. Essa crítica transcendente não se interessa pelo conteúdo do objeto, mas por sua localização no espaço das superestruturas, satisfazendo-se quando estabelece a correspondência entre uma teoria e o interesse de classe que ela representa.

> Ora, esse estilo de crítica, que dissolve os diversos particulares da cultura por meio de uma concepção totalizante que os reduz a epifenômenos, exclui toda experiência direta com o seu objeto [...]. (ROUANET, 1983, p. 103)

É uma crítica classificatória, manipuladora e irracionalista, pois "desemboca na condenação de toda cultura, desmitificada como sistema de ilusões socialmente necessárias, a serviço da classe dominante". Ao contrário, a crítica imanente "mergulha no objeto, procurando examinar seu conteúdo de verdade, à luz de sua interação com o todo"; não está interessada em fazer a correspondência entre teorias e interesses de classe, mas em tomar a teoria enquanto particular concreto, enquanto índice do universal. Rouanet cita Horkheimer:

> O método da teoria crítica não pode ser o método indutivo não pode ser o método indutivo da teoria tradicional, que ambiciona chegar à lei através da agregação de observações particulares, mas um método indutivo sui-generis que procura o universal dentro do particular e não acima ou além dele... e mergulha nele cada vez mais profundamente, a fim de descobrir

> a lei universal que se manifesta nesse particular. (HORKHEIMER apud ROUANET, 1983, p. 104)[61]

Ao mesmo tempo em que a crítica imanente valoriza o particular, não se limita aos seus confins, é dialética, na medida em que se relativiza, aceitando que ela própria é insuficiente: se a crítica transcendente vê o objeto de fora e a imanente o examina de dentro, ambas são suspeitas, pois "se a primeira é característica do pensamento que rotula e classifica, a segunda é característica do pensamento técnico, que hipostasia o objeto, ignorando sua gênese [...]". (ROUANET, 1983, p. 105)

"Tal método não poderia ser melhor descrito para explicar as invenções freudianas, aplicando-se também ao método indiciário de Morelli, o qual mostra estreitas afinidades com a psicanálise" (LIMA, 2007, p. 83), escrevi num artigo intitulado *Freud e Morelli – Encontro não casual*, no qual estabeleço um diálogo, muito próximo, explicitado por Freud, entre a sua escolha metodológica e o método criado por Giovanni Morelli, crítico de arte italiano, seu contemporâneo, que revolucionou as galerias de arte da Europa, propondo novas atribuições de autoria baseadas nos pormenores, nos refugos.

Trago alguns trechos desse ensaio, a título de ilustração, autorizada pelo estilo shandiano das digressões.

Freud partia do singular para o geral, por uma via indutiva, ao mesmo tempo sem perder de vista suposições gerais, que aplicava ao particular. Em mais de 40 anos de trabalho exaustivo nunca cessou de investigar, a partir do singular, do particular concreto, que considerava como índice do universal. O singular, longe de ser dado como irrelevante, é a via através da qual a teoria, mergulhando por dentro do seu objeto, consegue aceder ao todo.

O seu método é tomar o particular, mesmo o mais insignificante, para que este revele o que o transcende. Como diz Rouanet (1983, p. 107): "[...] quanto mais humilde esse particular, maior a probabilidade de que

---

[61] Esta citação de Horkheimer, no contexto rouanetiano, foi também usada em um ensaio que fiz sobre o conceito de *Trieb* em Freud (2002), no qual examino o método de trabalho usado por Freud para construir os seus conceitos.

em sua humildade mesma tal particular abra o caminho para a descoberta da verdade [...]".

Para melhor compreender essa questão, vem a calhar, aqui, uma contribuição interessantíssima do historiador italiano Carlo Ginzburg. Vou citar o que o próprio Ginzburg (1989) escreve, no capítulo *SINAIS – Raízes de um paradigma indiciário*, o qual inicia mostrando que, por volta do final do século XIX, um modelo epistemológico surgiu, silenciosamente, no meio das ciências humanas, de fato operante, ainda que não teorizado.

> Entre 1874 e 1876, apareceu na *Zeitchrift fur bildende Kunst* uma série de artigos sobre a pintura italiana. Eles vinham assinados por um desconhecido estudante russo, Ivan Lermolieff, e fora um igualmente desconhecido Johannes Schwarze que os traduzira para o alemão. Os artigos propunham um novo método para a atribuição de quadros antigos, que suscitou entre os historiadores da arte reações contrastantes e vivas discussões. Somente alguns anos depois, o autor tirou a dupla máscara na qual se escondera. De fato, tratava-se do italiano Giovanni Morelli (sobrenome do qual Schwarze é uma cópia e Lermolieff o anagrama, ou quase). E do método morelliano, os historiadores da arte falam ainda hoje.
> Vejamos rapidamente em que consistia esse método. Os museus, dizia Morelli, estão cheios de quadros atribuídos de maneira incorreta. Mas devolver cada quadro ao seu verdadeiro autor é difícil: muitíssimas vezes encontramo-nos frente a obras não assinadas, talvez repintadas ou num mau estado de conservação. Nessas condições, é indispensável poder distinguir os originais das cópias. Para tanto, porém (dizia Morelli), é preciso não se basear, como normalmente se faz, em características mais vistosas, portanto mais facilmente imitáveis, dos quadros: os olhos erguidos para o céu dos personagens de Perugino, o sorriso dos de Leonardo, e assim por diante. Pelo contrário, é necessário examinar os pormenores mais negligenciáveis, e menos influenciados pelas características da escola a que o pintor pertencia: os lóbulos das orelhas, as unhas, as formas dos dedos das mãos e dos pés. Dessa maneira, Morelli descobriu, e escrupulosamente catalogou, a forma da orelha própria de Botticelli, a de Cosmè Tura e assim por

> diante: traços presentes nos originais, mas não nas cópias. Com esse método propôs dezenas e dezenas de novas atribuições em alguns dos principais museus da Europa. Frequentemente tratava-se de atribuições sensacionais: numa Vênus deitada conservada na galeria de Dresden, que passava por uma cópia de uma pintura perdida de Ticiano feita por Sassoferrato, Morelli identificou uma das pouquíssimas obras seguramente autógrafas de Giorgione. (GINZBURG, 1989, p. 144)

Tais dados marginais, pormenores despercebidos, etc., para Morelli eram reveladores porque fugiam do controle do artista – traços singulares que lhe escapavam sem que ele se desse conta – aludindo a uma atividade inconsciente, ou seja, signos pictóricos que portavam a involuntariedade dos sintomas.

Tal método, denominado de indiciário ou morelliano, como o denominam os historiadores da arte, pode ser comparado àquele que usava Sherlock Holmes, pelo seu criador Conan Doyle: o crítico de arte atua como o detetive que descobre o crime (um quadro), fundamentado em indícios imperceptíveis para o senso comum.

Mas o que tudo isso tem a ver com Freud? No ensaio O *Moisés de Miguelangelo* Freud escreve, no capítulo 2:

> Muito antes de toda atividade psicanalítica soube que um crítico de arte russo, Iván Lermolieff, cujos primeiros trabalhos publicados em alemão datam dos anos 1874 a 1876, havia provocado uma revolução nas galerias de pintura da Europa, revisando a atribuição de muitos quadros a diversos pintores, ensinando a distinguir com segurança as cópias dos originais e estabelecendo, com as obras assim libertadas de sua anterior classificação, novas individualidades artísticas. A esses resultados chegou prescindindo da impressão de conjunto e acentuando a importância dos detalhes secundários, de minúcias, tais como a conformação das unhas e dos dedos, do lóbulo da orelha, da auréola das figuras dos santos e outros elementos que o copista descuida de imitar e que todo artista executa de uma forma que lhe é característica. Interessou-me logo e muito averiguar que por detrás do pseudônimo russo se havia ocultado um médico italiano chamado Morelli, morto em 1891, quando ocupava um posto no Senado de sua pátria. Na minha opinião, seu procedimento mostra estreitas

> afinidades com a psicanálise. Também a psicanálise deduz de traços pouco notados, ou despercebidos, do resíduo – o "refusé" da observação – coisas secretas ou encobertas. (FREUD, 1973af, p. 1876, tradução nossa)

Assim Freud declara, explicitamente, a grande influência que sobre ele exerceu Morelli, numa fase anterior à descoberta da psicanálise, o que garante a este um lugar especial – documentado e não conjectural, como acontece com outros "precursores" de Freud – na história da formação da psicanálise.

Mas, o que significou, para o jovem Freud, o conhecimento do método de Morelli? Ele mesmo, Freud, disse: é um método interpretativo centrado sobre os resíduos, os dados marginais, os refugos, que podem ser reveladores. Através dos pormenores considerados sem importância é que se pode chegar às descobertas do psiquismo humano, pois, subtraídos do controle da consciência, dão lugar aos verdadeiros traços do sujeito.

É interessante notar que, ambos os métodos, que partem do singular para o geral, tratam, no indiciário, de investigar obras de arte, em especial as artes plásticas, e, no freudiano, de investigar o psiquismo humano, levando-nos a pensar no parentesco e na proximidade entre a arte e a psicanálise.

Vale lembrar que Freud (1973d, p. 1286, tradução nossa) também tinha a literatura em alta conta. Diz ele:

> Os poetas e autores literários são valiosíssimos aliados, cujo testemunho deve se estimar em alto grau, pois conhecem muitas coisas existentes entre o céu e a terra que nossa filosofia nem sequer pode suspeitar. No conhecimento da alma humana estão muito adiante de nós, homens comuns, pois bebem em fontes que não são acessíveis à ciência.

Fim da digressão, tão longa quanto – espero – pertinente. Voltemos a Rouanet. Estávamos no momento em que ele examinava as intersecções metodológicas – depois de falar das epistemológicas – da teoria crítica e da psicanálise.

Diz ele que a hermenêutica da psicanálise, como a crítica imanente dos frankfurtianos, tem como condição de possibilidade precisamente o momento de

> […] verdade da ilusão. Que num certo sentido nunca é meramente imaginária, pois seu núcleo é constituído pela verdade das pulsões que querem ser atendidas. A ilusão é sempre realização de desejo, e como tal é sempre verídica […]. (ROUANET, 1983, p. 107),

acrescentando que a fórmula de Adorno e Horkheimer pode ser aqui aplicável, no sentido de que o falso, na ilusão, não é seu conteúdo, mas sua pretensão de corresponder à verdade.[62]

A psicanálise, como a teoria crítica, ao privilegiar o particular, não perde de vista a sua gênese e sua articulação com o todo. Só que

> […] a relação com o todo não é estabelecida para dissolver, através de um princípio universal, a integridade do particular, mas para descobrir o universal no particular, e através dele […]. (ROUANET, 1983, p. 107)

Rouanet vai se referir aqui ao método que Freud ilustra, "com grande elegância", em seu ensaio sobre o Moisés, de Miguelangelo, em que o ponto de partida da investigação é a forma inusitada com que segura a sua barba. (Esse ponto foi antecipado na transcrição de trechos do meu ensaio sobre Freud e Morelli, feita acima).

Também o método imanente da teoria crítica examina o particular, seja "uma sinfonia ou um jingle publicitário, um poema de Valéry ou um horóscopo" (ROUANET, 1983, p. 108), que pode dar acesso à verdade do Todo, que nem anula o particular nem leva ao relativismo

> […] lusco-fusco em que todos os gatos são pardos, e em que a grande filosofia se nivela com o consultório sentimental: um poema de Valéry permanece verdadeiro, da mesma forma que a subliteratura permanece uma forma de fuga diante da verdade […]. (ROUANET, 1983, p. 108)

O terceiro ponto de cruzamento entre a psicanálise e a teoria crítica analisado por Rouanet trata de uma questão filosófica: o princípio da não-identidade, central para a crítica dos dois pensadores frankfurtianos,

[62] A verdade, para a psicanálise, é a verdade do desejo, um enigma a ser decifrado, através do qual uma verdade se insinua. Nesse enigma, a verdade e o engano são complementares e não excludentes.

como vimos, especialmente para a questão do sujeito e do objeto e na do particular como índice do todo, mas não absorvido pelo todo.

É igualmente central na obra de Freud, para quem a reconciliação entre os interesses do indivíduo e os da civilização é impossível: "em estado de natureza, o indivíduo não pode sobreviver e no estado social, não pode ser feliz".

Rouanet diz também que a estrutura dualista do pensamento freudiano,

> [...] documenta, através de todas as vicissitudes da teoria das pulsões, a existência desse antagonismo irredutível: pulsões sexuais versus pulsões de autoconservação [...] libido do Ego versus libido dos objetos [...] Eros versus Tanatos, pulsão do amor versus pulsão de morte [...] dialética que recusa a facilidade de uma síntese utópica [...] A infelicidade é a condição existencial de um Ego sujeito à tríplice tirania do Id, do Superego e da realidade, tirania que se resume na desproporção entre a onipotência da cultura e a fragilidade de um indivíduo que nem pode viver fora da cultura, nem pode realizar-se dentro dela. É por isso que o *Unbehagen* – o mal-estar – é a condição natural do indivíduo em sua interação com a sociedade. (ROUANET, 1983, p. 110-111)

Pois é. O *Unbehagen* é a condição existencial do homem socializado, que só é humano por ser socializado. Vamos adiante. Rouanet faz uma leitura freudiana da crítica cultural a partir de duas categorias psicanalíticas fundamentais: a identificação e a projeção.

A identificação é um conceito central na psicanálise: processo psíquico pelo qual um sujeito assimila um aspecto ou atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo deste último. (ROUANET, 1983, p. 122)

Outras definições: termo empregado em psicanálise para designar o processo central pelo qual o sujeito se constitui e se transforma, assimilando ou se apropriando, em momentos-chave de sua evolução, dos aspectos, atributos ou traços dos seres humanos que o cercam. (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 363)

Ou: assimilação de um Eu estranho, resultando que o primeiro se comporta como o outro em determinados pontos de vista, que ele imi-

ta, de alguma forma, e que acolhe em si mesmo, sem se dar conta disso. (CHEMAMA, 1995, p. 102)

Alguns esclarecimentos:

a) A identificação não é um mecanismo de defesa. É constitutiva do inconsciente.

b) A identificação é sempre introjetiva e não projetiva. É do outro que se recebe a sua marca; o outro se impõe, não é buscado.

c) Há um caráter alienante na identificação, pois o outro opera no sujeito.

d) Na identificação há um caráter do exemplar e não de um modelo a imitar; implica constituir-se por um traço e não copiar o outro; implica que a identificação é altamente delimitada, não é maciça. Um traço é tomado do outro, pelo qual se modifica o Eu.

e) A identificação exclui a escolha objetal. Não há possibilidade de estarem do mesmo lado. A identificação possibilita a escolha.

f) Toda identificação supõe uma perda: o processo substitutivo é simbólico.

g) A identificação é, desde um princípio, ambivalente, e pode concretizar-se tanto em uma manifestação carinhosa como no desejo de supressão, de substituição.

h) A identificação precipita as instâncias do Eu e do Supereu.

i) A diferença entre identificação e a escolha de objeto amoroso: no primeiro caso, trata-se do que se quer ser; no segundo, do que se quer ter. A identificação aspira a conformar o Eu analogamente ao outro tomado como modelo exemplar; a escolha de objeto diz respeito a ter o outro para si.

Freud distingue três tipos de identificação:

a) *Primária*: é a primeira identificação, enigmática, mítica, feita com o pai, ou seja, com a ordem do pai, ordem da cultura. Não é vivencial,

mas simbólica. É anterior à escolha objetal (materna ou paterna), é o que possibilita a escolha, é dada como condição de instalação do Édipo. Cristaliza-se na percepção da imagem do outro.[63] Tal ato psíquico permite sair do autoerotismo, que significa o corpo fragmentado em zonas erógenas. A identificação com a imagem do outro precipita a constituição inicial de uma unidade (imagem total). Tal conceito está entrelaçado com o de narcisismo primário. Ou seja, as passagens da fragmentação do autoerotismo ao narcisismo e deste à escolha objetal é possível pela identificação primordial com o pai. Pai não como figura, mas como ordem simbólica, presente na Cultura.

b) *Melancólica ou regressiva*: o Eu identifica-se com o objeto perdido ou abandonado, ou seja, a problemática da identificação está baseada na perda do objeto; o Eu se constitui a partir da perda, da falta. É uma tentativa de conservar o objeto perdido. Este é sempre parcial. O seio, por exemplo, acaba fazendo parte da estrutura psíquica do sujeito. O Eu se constitui através dos restos dos objetos abandonados, por um conflito de identificações. Neste lugar do objeto perdido há uma modificação do Eu. Algo se faz *no lugar de* (substituição de um traço simbólico). É possível, no entanto, identificar-se tanto com a pessoa amada como com a hostilizada, absorvendo o Eu as qualidades do objeto. Neste caso, a identificação toma o lugar da escolha de objeto, transformando-se esta, por regressão, em uma identificação. Já sabemos que a identificação representa a forma mais precoce e primitiva do laço afetivo. Em qualquer caso, a identificação é sempre parcial e altamente limitada, contentando-se em tomar um **traço unário** *(Einziger Zug)* do objeto, que se torna um substituto regressivo de uma escolha de objeto abandonado ou perdido. Desta forma, a substituição do objeto abandonado ou perdido é realizada pela identificação com ele. Tal substituição participa na estruturação

---

[63] A partir dessa elaboração freudiana Lacan comunica, no Congresso Internacional de Psicanálise, em Zurique, em 1949, sua teoria sobre *O estágio do espelho como formador da função do eu*. Publicado em *Écrits I*, 1966, p. 89.

do Eu e contribui, sobretudo, à formação de seu caráter. Encontra-se outro exemplo desse tipo de identificação na análise da melancolia, cuja causa mais evidente é a perda real ou afetiva do objeto amado. A identificação com o objeto perdido substitui a relação amorosa, ou seja, há uma reconstrução do objeto perdido no Eu.

c) *Histérica*: encontro fortuito de um elemento análogo e recalcado nos dois Eus em causa; descrita como a impressão de um elemento pontual em uma pessoa, detestada, amada ou indiferente; "é uma apropriação causada por uma etiologia idêntica, exprime um 'como se' e está relacionada a uma comunhão que persiste no inconsciente". (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 364) Neste caso, particularmente frequente e significativo, a identificação se efetua independentemente de toda atitude afetiva (amor ou hostilidade) com relação à pessoa copiada. Aqui a identificação se faz possível pela atitude, capacidade, ou pelo desejo de colocar-se na mesma situação do outro ou dos outros. Não é por simpatia – pelo contrário, a simpatia nasce unicamente da identificação – prova disso é que tal contaminação ou imitação se produz igualmente em casos em que entre as pessoas não existe simpatia alguma. Tal tipo de identificação está na base da relação entre os membros de uma coletividade.

A identificação surge sempre que o sujeito descobre em si um traço comum com outra pessoa qualquer. Podemos dizer que o laço recíproco dos indivíduos em uma sociedade é da natureza de tal identificação, tanto no que diz respeito às suas consequências afetivas, como às intelectuais.

Mais tarde, Lacan vai dizer que a identificação é o que se cristaliza numa identidade. E ressalta o chamado traço unário, que interessa porque não tem nada a ver com uma pessoa amada. Uma pessoa pode ser indiferente, e, no entanto, um dos seus traços pode ser escolhido como constituindo a base de uma identificação.

Freud, no início de *Psicologia das massas e análise do Eu*, um dos textos onde trata da identificação, adverte para o seguinte: não existe opo-

sição entre psicologia social e psicologia individual. Se o que chamamos de psicologia individual é o estudo do homem isolado. E, considerando--se que somente em pouquíssimas vezes e sob determinadas condições excepcionais (os processos denominados narcisistas, ou autísticos, nos quais a presença do outro é prescindível, e ainda assim, não deixa de ser problemático) pode o indivíduo prescindir das relações com os seus semelhantes, não se justifica uma diferenciação entre aquela e a psicologia social. Pois, na vida psíquica, o sujeito está sempre integrado, efetivamente, a um outro, como modelo, objeto, auxiliar, adversário.

Feitos os esclarecimentos, podemos prosseguir para dizer, com Rouanet, que tanto a teoria crítica como Freud usam a categoria da identificação para explicar o controle que a sociedade exerce sobre o indivíduo – identificando-se com o Pai (Cultura), ao precipitar a instância do Supereu (inicialmente também a instância do Eu, com a identificação primária), filtra-se, através dele, a normatividade vigente.

A formação do indivíduo através da cultura e a reprodução da cultura através do indivíduo fazem parte do mesmo movimento. Movimento pelo qual o indivíduo se apropria da cultura, através do processo de socialização, transformando-se, *strictu sensu,* num indivíduo, e pelo qual a cultura se perpetua, reproduzindo-se, geração após geração, nas consciências individuais. Por isso a linguagem do Todo – a sociologia – e a do particular – a psicanálise – são mutuamente traduzíveis. (ROUANET, 1983, p. 120)

Mas, se para Freud a identificação é instrumento de individuação, para Adorno e Horkheimer é instrumento de desindividuação – o indivíduo assimilado à ordem sistêmica, processo pelo qual a individualidade tende para a autodissolução, ou seja, o desaparecimento do particular no universal.

Aqui a identidade, no sentido psicológico,[64] acaba convergindo para identidade no sentido filosófico, ou seja, estado terminal de um processo no qual o múltiplo tende à unidade – literalmente um processo de identificação –, "transformação do idêntico no não-idêntico, do diferenciado

[64] Observação: no sentido psicológico e não psicanalítico, pois Freud, justamente por não estar no registro psicológico, não trata de identidade, mas de identificação.

no indiferenciado, do sujeito em seu modelo. O Indivíduo é expropriado, convertendo-se em pura exterioridade [...]". (ROUANET, 1983, p.123)

A outra categoria psicanalítica examinada por Rouanet é a projeção – mecanismo pelo qual o sujeito expulsa de si e localiza, no exterior, qualidades, sentimentos, desejos, agressões, que não aceita em si mesmo, ainda que nada saiba disso.

Como mecanismo de defesa, consiste em um meio para se proteger das excitações oriundas do interior que causam desprazer, que, ao serem deslocadas para o exterior, acabam por permitir a fuga (as excitações que vêm do exterior podem ser evitadas pela fuga, ao contrário das que vêm do interior). Como defesa, permite ao sujeito proteger-se, fugindo de sensações ou representações muito intensas, que se tornam penosas. Rouanet nos lembra que a tendência projetiva pode ser positiva, pois, na medida em que dá motivação para traçar as fronteiras entre o mundo interior e o mundo exterior, exerce uma importante função epistemológica. Pode, entretanto, tornar-se uma fonte de ilusão, como no animismo, que leva à construção de uma realidade supra-sensível; pode tornar-se mórbida, como na fobia, que leva à fuga diante de um perigo exterior imaginário, ou como na paranoia, que leva à projeção de um conflito sob a forma de um sistema delirante.

Como Freud, Adorno e Horkheimer distinguem a projeção normal da patológica, sendo que esta é caracterizada pela ausência de reflexão – diria reflexão crítica, que inclui a dúvida, o não-saber. Lembro aqui as tendências racionalistas que foram capturadas pela órbita da anti-razão, tornando-se irracionais, como afirmou Rouanet em seu ensaio *O novo irracionalismo brasileiro,* apresentado no início deste capítulo. Se, de certa forma, toda percepção é uma projeção, pois o mundo exterior é constituído pela impressão recebida dos sentidos, mas também por um trabalho de elaboração desse material que é restituído sob a forma da percepção estruturada, o que distingue a projeção normal da patológica? Do mesmo modo, o que distingue o pensamento racional do irracional? Creio que

Rouanet dá conta dessa questão, quando examina esse mecanismo à luz da teoria crítica e da psicanálise.[65]

Ainda assim, resta uma pergunta: o que faz com que um sujeito possa refletir criticamente e outro não? Ficarei imensamente feliz se puder dar indicações para uma das respostas possíveis a essa pergunta, ao tratar dos múltiplos condicionamentos sociais do indivíduo juntamente com as múltiplas determinações inconscientes do sujeito.[66]

A projeção é um complexo mecanismo que deveria ser mais explorado para se entender muito do que acontece no mundo atual. Se, na projeção, o mundo é modelado à imagem e semelhança do sujeito, se se coloca fora o que não se aceita estar dentro, se se atribui ao real o que na verdade está no indivíduo, o que induz a isso, do ponto de vista sociológico? O conceito de *habitus* – das disposições, do sistema de percepção, de classificação etc., socialmente inculcadas – poderá contribuir para esse estudo? Para se compreender o mundo dos oprimidos que se regozijam com a própria opressão, o mundo dos fundamentalistas que não conseguem entender as diferenças, dos anti-semitas, dos anti-palestinos, dos antiamericanos, dos terroristas, enfim, dos totalitários cotidianos de toda espécie (inclusive esses que aumentam ao máximo um som de péssima qualidade que inunda um bairro inteiro, por todo um domingo).[67]

Dentre os exemplos apresentados por Rouanet, o anti-semita atribui à sua vítima os próprios impulsos condenados pelo seu Supereu, dos quais não se dá conta. O judeu é inventado pelo antissemita para que as suas fantasias eróticas e agressivas possam encontrar um corpo. É odiado porque encarna os privilégios proibidos que todos, secretamente, aspiram. Assim funciona o racismo de toda ordem. Vê-se e atribui-se ao outro

---

[65] Podemos imaginar quão séria e complexa é essa questão quando lemos Rouanet fazendo uma análise da epistemologia positivista – que foi aceita durante alguns séculos – à luz da falsa projeção. (A verdadeira, segundo ele, é a que está na base do conhecimento). (ROUANET, 1983, p. 144-145)

[66] Sobre a capacidade de reflexão e crítica dos futuros membros de uma sociedade temos importantes estudos de Barbara Freitag: *Escola, estado & sociedade* (2005), onde a autora analisa, a partir de um quadro teórico e elaborações empíricas, a educação e *Sociedade e consciência. Um estudo piagetiano na escola e na favela.*

[67] Rouanet tem um artigo *Os terríveis simplificadores* (2004b), que nos dá luz sobre essa difícil questão.

o que não se quer ver em si mesmo. Vale a pena a leitura de um trecho de Calligaris, em seu artigo *O Moralizador*.[68]

> Quem coloca ruidosamente a caça aos marajás no centro de sua vida está lidando (mal) com sua própria vontade de colocar a mão no pote de marmelada. Quem esbraveja raivosamente contra "veados" e travestis está lidando (mal) com suas fantasias homossexuais. Quem quer apedrejar adúlteros e adúlteras está lidando (mal) com seu desejo de pular a cerca ou (pior) com seu sadismo em relação a seu parceiro ou sua parceira. O exemplo da adúltera, aliás, serve para lembrar que a psicologia dinâmica, no caso, confirma um legado da mensagem cristã: o apedrejador sempre quer apedrejar sua própria tentação ou sua culpa.

Contardo Calligaris tem escrito muito sobre isso e, ao fazê-lo, está também fazendo uma aproximação das ciências sociais com a psicanálise. Se, ao condenar o homossexualismo, está-se, na verdade, condenando a própria homossexualidade que não se consegue aceitar; se o moralizador é aquele que quer impor normas que ele próprio não respeita (diferentemente do homem moral), estamos nos remetendo ao mecanismo da projeção concebido por Freud, estudado pelos frankfurtianos, examinado por Rouanet, que traz uma nova luz sobre isso.

E sigo eu, percorrendo o estatuto do freudismo em Marcuse e em Habermas examinado por Rouanet. Em relação a este último, o autor traz aportes valiosos para o encontro entre a psicanálise e as ciências humanas: a dimensão psicanalítica da crítica da ciência, a dimensão psicanalítica da crítica da cultura e a dimensão psicanalítica da teoria da comunicação.

Será uma temeridade intelectual, de minha parte, fazer uma síntese desses aportes trazidos por Rouanet, pois necessário seria percorrer todo o estudo que ele faz sobre a crítica da ciência em Habermas, que trata do objetivismo e interesses cognitivos, do esquecimento e da redescoberta da reflexão transcendental; sobre a crítica da cultura, que trata da legitimação pela tradição e legitimação pelo mercado, da crise da legitimação no capitalismo tardio, da ciência e técnica como ideologia, da especifici-

[68] Os artigos de Calligaris, publicados na *Folha de São Paulo* semanalmente, podem ser encontrados em seu blog: contardocalligaris.blogspot.com.

dade histórica da ideologia tecnocrática, dos interesses de classe e da espécie; sobre a teoria da comunicação, que trata das duas críticas: a mediação ausente, da validação consensual da teoria e da *práxis*, da teoria comunicativa do conhecimento, da teoria comunicativa da cultura e, finalmente, da teoria da comunicação e teoria crítica.

Estou convicta de que, algumas vezes, seria preciso citar o autor na íntegra, com todas as suas palavras, como acontece com a poesia e a literatura: não há como desmembrar um trecho sequer, há que se ler tudo, de cabo a rabo, para penetrarmos no espírito daquilo que o autor quis transmitir.[69] Mas isso tudo não justifica uma desistência, de minha parte, de tentar uma breve exposição do denso estudo de Rouanet, ainda que eu não tenha intimidade com o vigoroso pensamento de Habermas.

Habermas, segundo Rouanet, faz a crítica da ideologia em dois níveis: ao nível teórico, é critica da ciência; ao nível da *práxis*, é crítica da cultura, que se destina a "desmascarar a auto-ilusão objetivista da ciência e as legitimações ideológicas que inibem a percepção das estruturas de comunicação sistematicamente deturpada [...]". (ROUANET, 1983, p. 258) O freudismo é constitutivo em cada um desses momentos, nos diz Rouanet, que discute os aspectos mais gerais da crítica habermasiana do saber e da cultura e sua articulação ao nível da teoria da comunicação, para depois aprofundar esses temas na perspectiva freudiana.

Em relação à crítica do objetivismo da ciência, Habermas parte da distinção entre interação – através da qual os homens se relacionam, por meio de normas e instituições mediatizadas pela linguagem – e trabalho – através do qual os homens se relacionam com a natureza, para submetê-la ao seu controle, por meio de instrumentos. A primeira corresponde à esfera da ação comunicativa e a segunda à esfera da ação instrumental.[70]

O trabalho e a interação, a ação instrumental e a ação comunicativa, o controle técnico sobre a natureza e a organização simbólica da intersub-

[69] Refiro-me aos capítulos 14, 15, 16, 17, 18, 19 e 20, que se estendem da página 257 à pagina 354. Seriam 97 páginas de citação!

[70] Habermas trata disso em *Teoria da ação comunicativa* (1987).

jetividade são as condições antropológicas da existência e da sobrevivência da espécie humana, condições que lhe permitiram ir além

> [...] dos meros imperativos biológicos de autopreservação. Esse algo mais, que transcende a simples reprodução da espécie, é imanente à evolução da humanidade, e é assegurada pelo processo do conhecimento [...]. (ROUANET, 1983, p. 261)

E o conhecimento é, em suma, a continuação sistemática dos processos cumulativos de aprendizado técnico (esfera do trabalho) e dos processos pelos quais os homens se comunicam entre si (horizonte da tradição).[71]

As ciências correspondentes à esfera da ação instrumental são as empírico-naturais e as correspondentes à esfera da ação comunicativa são as histórico-hermenêuticas.

As ciências, portanto, se constituem a partir de interesses cognitivos, que orientam o conhecimento – interesse no controle da natureza e na preservação e ampliação da intersubjetividade comunicativa. Quais são as implicações dessa teoria dos interesses cognitivos para a filosofia da ciência?

Se é verdade que todo saber está mediata ou imediatamente encrustado na *práxis* comunicativa ou técnica,

> [...] uma ciência que ignore esses condicionamentos e julgue ter acesso direto aos fatos, permanece prisioneira de uma falsa consciência objetivista. [...] O cientificismo é a ilusão da teoria pura [...]. (ROUANET, 1983, p. 263)

Rompendo-se com a ilusão objetivista, admitindo-se a conexão entre conhecimento e interesse, qual será o estatuto teórico do saber que se propõe a revelá-las? Este novo saber não constitui uma exceção à regra, mas funda-se num interesse da espécie humana: o interesse emancipatório, ou seja, "[...] liberdade e autonomia crescente, sobre a base de um controle progressivo da natureza, mas também de formas de interação social livres de dominação [...]". (ROUANET, 1983, p. 264) Correspondem a esse interesse as teorias críticas – a psicanálise e as ciências sociais criticamente orientadas – cujo método, que confere validade às proposições derivadas

[71] Vide *Mundo da vida e sistema* em *Dialogando com Habermas,* de Barbara Freitag (2004).

desse interesse emancipatório, é a autorreflexão, que pode fazer com que o sujeito perceba a conexão entre conhecimento e interesse e a importância do interesse emancipatório para uma reorientação da ciência. Ao revelar essa conexão, revela também a razão como razão interessada!

A crítica do cientificismo consiste, portanto, em trazer à consciência a dimensão da epistemologia diante uma ciência que julga, ingenuamente, proceder com objetividade perante um objeto que se ofereceria aos seus olhos.

Diz Rouanet que Habermas, em sua autorreflexão fenomenológica, conseguiu, em grande parte, redescobrir, através da própria lógica do positivismo, os traços reprimidos da interrogação epistemológica.

Mas,

> [...] entre Pierce e Dilthey, que por assim dizer escavaram o solo e tornaram visíveis os interesses cognitivos soterrados, e Habermas, que fixa seu estatuto na teoria do conhecimento, existe um elo ausente [...]. (ROUANET, 1983, p. 272)

Esse elo é a psicanálise.

E Rouanet vai dizer que, para Habermas, Freud prossegue a reflexão hermenêutica iniciada por Dilthey, interrompida por este em razão de não conseguir escapar dos pressupostos positivistas do seu tempo. Se a hermenêutica, no sentido de Dilthey, procura interpretar expressões intencionais, mesmo distorcidas, Freud vai além do conscientemente intencionado; se aquela procura remover erros e distorções do texto, Freud vai afirmar que as mutilações têm sentido como tal, pois "[...] o sujeito, para ele, se exterioriza em objetivações lingüísticas e em ações que são deformadas de uma forma sistemática e não acidental [...]". (ROUANET, 1983, p. 319)

Garcia-Roza nos dá uma bela lição sobre isso: Freud recupera o valor da palavra ambígua, cujo sentido, ao mesmo tempo em que revela, oculta a verdade. A ambiguidade da palavra tem a ver com o desamparo humano.

> Eliminar o desamparo seria eliminar a ambigüidade da palavra, seu caráter equívoco, seu ocultamento essencial. Seria eliminar da palavra o fato de que ela opera e constitui a troca inter-humana, seria desconhecer

> que ela funda a intersubjetividade. Se a palavra fosse unívoca, seríamos máquinas, ou mais rigorosamente ainda, seríamos naturais. O homem surge e instala-se no lugar do desamparo, isto é, no lugar onde não há garantia alguma da verdade do outro. Sem esse desamparo fundamental não haveria intersubjetividade, mas interosubjetividade, ausência completa de qualquer coisa que se assemelhasse à inteligência humana. O que funda a subjetividade é a opacidade, a não-transparência e, com ela, a possibilidade da mentira, do ocultamento, da distorção. Pretender uma palavra que elimine o equívoco é pretender uma palavra superhumana. Essa palavra representaria, porém, a morte do homem, seu portador seria sem falta, sem desejo, estaria de posse da garantia plena, mais próximo dos deuses do que dos homens. Que não me tomem como um apologista da mentira, da distorção, do ocultamento. Não pretendo fazer aqui a defesa da má consciência, mas sim desfazer a ilusão da palavra plena, da transparência ingênua ou artificial pretendida pelos positivistas. (GARCIA-ROZA, 1990b, p. 45)

O sujeito se ilude e ilude os outros. O texto manifesto representa apenas uma parte da vida psíquica do autor que se torna incompreensível para ele mesmo, enquanto que os processos inconscientes, que ocasionam distorções e deformações, são como um "território estrangeiro interior", segundo Freud, que também dizia: não somos senhores da nossa própria casa, que é habitada por outro que pensa em nós e por nós. O que quer dizer que a maior parte da vida psíquica do sujeito é inacessível para ele próprio.

Sendo assim, somente ele, o sujeito, pode reapropriar essa parte perdida de si mesmo: "[...] vítima de um contexto sobre o qual não tem controle, é, não obstante, paradoxalmente, responsável por esse contexto, e tem que assumir, expressamente, o *telos* de sua libertação [...]". (ROUANET, 1983, p. 319)

A psicanálise nos ensina esse paradoxo: as determinações inconscientes são involuntárias, vindas de um outro lugar, mas por elas somos responsáveis. Não escolhi o meu destino, mas sou responsável por ele. Essa é uma bonita lição da psicanálise.

A reconquista de parte do território estrangeiro interno só pode ser realizada pela autorreflexão, categoria fundamental da psicanálise, que é incitada e deflagrada ao analisante pelo analista. A "falsa consciência" do paciente não é meramente um falso conhecimento ou esquecimento de fatos, relações ou conexões, situados em um registro apenas cognitivo. Esta é a explicação para o fato de que de nada adianta o analista comunicar ao seu paciente as informações necessárias para preencher lacunas e para rememorar o esquecido.

O esquecimento é motivado pela resistência do paciente – situada também no registro afetivo – que deve ser vencida, com ajuda do analista, o condutor do trabalho de análise no qual a autorreflexão é fundamental para a apropriação dos conteúdos reprimidos. Vemos que a autorreflexão, em suma, não está somente no registro cognitivo: envolve também o afetivo, o que torna o conceito de reflexão mais complexo do que aparenta, à primeira vista.

A psicanálise, chamada por Habermas *de interpretação geral*, que assim a distingue da teoria científica *strictu sensu*, (fica a meio caminho da ciência e da hermenêutica), é a ciência da autorreflexão, cujo estatuto enquanto ciência crítica deriva da intersubjetividade da relação analista/analisando.

> A psicanálise é uma sistematização da intersubjetividade *sui generis* que se produz entre analista e analisando - um diálogo no início assimétrico, entre duas partes objetivamente desiguais, mas visando induzir no paciente um trabalho de auto-reflexão que o leve a emancipar-se de causalidades incompreensíveis e o torne apto a participar, em condições de igualdade, de processos discursivos. (ROUANET, 1983, p. 321)

A psicanálise, portanto, tem como base, para Habermas, o interesse emancipatório, decorrente da dissolução dos bloqueios à comunicação do sujeito consigo mesmo. Ao sujeito, inicialmente alienado, pelos processos de sua constituição, é oferecida uma oportunidade de desalienar-se, em grande parte, pelo trabalho da autorreflexão, pelo qual fica capacitado a ver a sua própria alienação, inclusive suas identificações e projeções.

Após examinar o processo psicanalítico da autorreflexão, distinguindo-o do realizado nas ciências naturais e culturais, Rouanet nos diz que, com a psicanálise, fica concluída a crítica habermasiana da ciência.

> Ela oferece o modelo de uma ciência que é também uma hermenêutica, e de uma descrição que também é uma crítica [...] oferece, ao mesmo tempo, o paradigma, em geral, de toda disciplina crítica, o que inclui a *Ideologiekritik*: uma teoria, derivada da reflexão metódica da experiência da comunicação sistematicamente deformada, e que visa dissolver as falsas objetivações através de propostas de interpretação em que os interessados possam, finalmente, reconhecer-se, reapropriando, assim, uma parte perdida de sua própria subjetividade. (ROUANET, 1983, p. 326)

A parte sobre a crítica da cultura habermasiana, em que a psicanálise é convocada com algumas de suas categorias teóricas, é mais complicada de se descrever: "Essa interpretação da psicanálise como a ciência paradigmática da comunicação sistematicamente deformada inscreve o discurso freudiano no contexto da crítica da cultura [...]". (ROUANET, 1983, p. 327) Trata-se, aqui, de tornar explícito o cerne sociológico do discurso psicanalítico. Vamos ver como ele desenvolve essa temática.

Se "[...] as necessidades humanas são sempre necessidades *interpretadas*, as pulsões não têm qualquer existência independente de sua expressão cultural", o que significa deixar explícita a radicalidade da virulência do desejo,

> [...] numa cultura que não pode aceitar todas as interpretações – desejos simbolicamente mediatizados – mas somente aquelas que sejam compatíveis com a normatividade estabelecida [...]. (ROUANET, 1983, p. 327)

Assim, segundo Rouanet, Habermas vê no recalque um processo pelo qual a sociedade inibe a transformação em ação das motivações indesejáveis, retirando de circulação as interpretações linguísticas correspondentes e fazendo com que, ao excluí-las do espaço da linguagem pública, os motivos vinculados a essas interpretações se tornem inofensivos. Os motivos banidos se tornam inconscientes no momento em que os

seus símbolos correspondentes são expulsos da interação normal. “Pois se o desejo é articulado *na* e *pela* linguagem, excluir o desejo equivale a um processo de excomunhão, ou, literalmente, de excomunicação [...]”. (ROUANET, 1983, p. 328)

O símbolo linguístico correspondente ao desejo, removido da linguagem pública, é excomungado, torna-se incomunicável, faz deste símbolo indesejável uma representação

> [...] alingüística, ou, mais exatamente, uma representação expressa numa linguagem privatizada, cujo conteúdo semântico se torna incompreensível não somente para os outros como para o próprio sujeito [...]. (ROUANET, 1983, p. 328)

O comportamento socialmente desejado é obtido, portanto, através do recalque, que exila para o inconsciente as representações proibidas, tornando-as incomunicáveis – mas não somente isso – e, complementarmente, pela internalização de normas, por meio do Supereu, que leva à observância e à manutenção do sistema de dominação vigente.

Esses dois processos – recalque e internalização – têm em comum o fato de removerem da discussão pública significações articuladas linguisticamente. “Removidos da comunicação pública, os símbolos censurados se armazenam no inconsciente, sob uma forma, como vimos, alinguística, ou, o que seria mais exato, desgramaticalizada [...]”. (ROUANET, 1983, p. 329)

A característica da linguagem privada, inacessível ao próprio sujeito e aos outros, é que ela se estrutura segundo regras muito diferentes das que presidem a linguagem pública. Aqui Rouanet traz Freud e suas elaborações da gramática do inconsciente, como a condensação, o deslocamento, a deformação onírica, a transformação em seu contrário etc.

Mas esse material recalcado – linguagem privatizada – tenta sempre aceder à esfera pública. É o que acontece no sonho, no qual se produz um texto de compromisso entre ambas, e também no sintoma, no qual o texto estruturado pela gramática privada do inconsciente – o incomunicável que aspira à comunicação – utiliza, para isso, alguns temas da linguagem

pública. "Os sintomas ocupam o lugar dos símbolos ex-comunicados [...]". (ROUANET, 1983, p. 329)

Habermas reformula, em outro quadro de referência, a ideia da relação entre a esfera pública da comunicação e a esfera privada do inconsciente, postulando a existência, na estrutura psíquica, de duas organizações simbólicas, geneticamente consecutivas: uma propriamente simbólica e outra pré-simbólica. Esta, mais arcaica, chamada por ele de paleossimbólica, é adquirida na primeira infância, antes do aprendizado da língua, não sujeita às regras gramaticais da linguagem ordinária, carregada afetivamente – tem os símbolos (pré-linguísticos) aderidos a cenas particulares e, portanto, não podem ser descontextualizados, como acontece com os símbolos da linguagem ordinária, aplicáveis a múltiplas situações. Essa organização de símbolos paleossimbólicos caracteriza-se também pelo privatismo de sua linguagem, não permitindo a comunicação intersubjetiva, até porque o material pré-linguístico acumulado no inconsciente pode levar a distorções da percepção, as quais interferem na comunicação.

Nesse sentido, o recalque é visto como o processo pelo qual as representações proibidas são banidas para a esfera paleossimbólica. Rouanet cita Habermas para dizer que o Eu, diante os imperativos da realidade, apaga do texto os representantes da pulsão indesejável, que são excomungados da linguagem pública e exilados na esfera geneticamente mais arcaica dos paleossímbolos.

O recalque não é a única forma de obstrução da comunicação, pois esta também pode ser provocada por outros mecanismos de defesa, como a projeção e a negação. Nessa ótica, a função da psicanálise será de inverter o processo de excomunhão, através da autorreflexão (deflagrada pelo analista no analisando) para que o material banido possa reintegrar-se na linguagem pública.

> Se o recalque consistiu na privatização dos conteúdos semânticos, a análise percorrerá o caminho contrário, e tentará ressimbolizar tais conteúdos, ou mais exatamente, convertê-los em símbolos públicos, compreensíveis em primeira instância para o próprio sujeito, e para os demais participantes dos processos interativos. A psicanálise é uma forma especial de análise

> lingüística: uma hermenêutica que não se limita a decifrar lapsos do texto e a corrigir suas deformações mas em retificar, pela linguagem – a relação dialógica analista-analisando – processos de excomunhão ocorridos *na* e *pela* linguagem. (ROUANET, 1983, p. 331)

Cabe à psicanálise, portanto, restabelecer a vinculação perdida entre o recalcado e as representações verbais, como também expulsar da esfera pública os símbolos pré-linguísticos (paleossímbolos) – excomunhão agora realizada pelo próprio analista – associados a experiências infantis precoces, que contribuem também para bloquear as tematizações discursivas, pois esse material acumulado no inconsciente pode levar a distorções da percepção que interferem com a interação.

Rouanet nos mostra que essa interpretação de Habermas da neurose, no modelo freudiano, permite completar sua crítica da cultura, que vê na patologia individual o reflexo e a condição de possibilidade para uma estrutura externa de dominação.

A falsa consciência individual e as legitimações ideológicas estão radicadas na mesma estrutura, que é a comunicação sistematicamente deformada.

Se a neurose é o prolongamento intrapsíquico de um processo societário baseado na deformação do processo de comunicação, as visões legitimadoras dessa distorção obtêm sua força na sua capacidade de satisfazer fantasias individuais, cuja fonte é a própria repressão pulsional.

Seria muito interessante fazer aqui uma aproximação de Habermas, na leitura de Rouanet, com Norbert Elias.[72] Trazendo, do primeiro, a concepção de homem como um ser *sui generis* que se caracteriza pelo conflito entre "[...] impulsos excedentes e os imperativos da realidade [...] quando ultrapassa as fronteiras da sociabilidade governada pelo instinto e lança as bases da ação comunicativa [...]". (ROUANET, 1983, p. 334)

Para sobreviver à natureza hostil, o homem se organiza em sociedade, "[...] mas essa sobrevivência exige, ao mesmo tempo, que as pulsões exce-

[72] Elias elabora o conceito de civilização com base na repressão das pulsões, como vimos no capítulo anterior.

dentes – libidinais e agressivas – sejam controladas, sem o que não seriam liberadas as energias para o trabalho [...]". (ROUANET, 1983, p. 334)

O homem não é um *animal laborans,* é preciso que seja compelido ao trabalho[73] e isso só pode se dar através de um sacrifício pulsional, compensado, em parte, pelas gratificações substitutivas induzidas pelas legitimações coletivas.

A repressão, nos diz Rouanet (1983, p. 335),

> [...] não é o simples efeito da forma de organização da esfera do trabalho: não é uma condição acidental e historicamente superável, mas uma condição estrutural do próprio processo de humanização [...].

Talvez seja importante concluir essa parte falando de uma polêmica, não muito esclarecida: teria Habermas, como outros representantes da teoria crítica, sustentado que os mecanismos postulados por Freud para a estruturação da personalidade perderam sua validade perante a socialização humana de hoje em dia?

Baseando-se na situação familiar dos estudantes que promoveram forte movimento de contestação, nos anos 1960 e 70, ele sugere que a decadência da família patriarcal, sucedida pelas famílias não autoritárias da classe média, longe de ter favorecido, como sustentam os demais frankfurtianos, a formação de personalidades *other-directed*, levou, na verdade, à formação de personalidades críticas graças a técnicas de socialização familiar voltadas para o fortalecimento de estruturas psiquicamente autônomas.

> Hoje, como ontem, o individuo continua a formar-se segundo o modelo antagonístico descrito por Freud, que permite a manipulação do aparelho psíquico por parte das instâncias externas de dominação, bloqueando o processo comunicativo e inibindo a exigência de tematização das normas, mas permite, também, o acesso a uma plena competência interativa. (ROUANET, 1983, p. 339)

[73] Isso nos lembra o filósofo Lévinas, quando diz que o cansaço é o estado natural do ser, cansaço do futuro, que não é consequência do esforço, mas este sim é preciso para se sair do cansaço. (LÉVINAS, 1947, p. 32)

A dimensão psicanalítica da teoria da comunicação habermasiana, na leitura de Rouanet, traz questões muito interessantes, sob a forma de paradoxos. Assim, a comunicação deformada, característica da neurose, contém pressupostos sobre a estrutura de uma comunicação não distorcida; assim, da compartimentalização neurótica entre linguagem e comportamento (o que é dito não tem relação com a ação efetiva), pode-se inferir, como característica da comunicação normal, a traduzibilidade desses dois planos; assim, do caráter privado e incompreensível dos símbolos neuróticos pode-se deduzir o caráter publicamente acessível, compreensível pelos membros de uma comunidade linguística, dos símbolos admissíveis num processo comunicativo normal; e, da incapacidade neurótica de distinguir o mundo objetivo e o subjetivo (como acontece na projeção e na invasão dos paleossímbolos na linguagem) pode-se reconstituir, como comunicação não-obstruída, a aptidão para distinguir fantasia do mundo real, ilusão da realidade etc. (ROUANET, 1983, p. 341)

O modelo do aparelho psíquico, estruturado em Eu, Id e Supereu, ilustra também modalidades de deformação sistemática da comunicação, seja do sujeito consigo próprio, seja do sujeito com outros sujeitos.

A apropriação habermasiana de Freud é profundamente diferente das efetuadas pelos demais frankfurtianos, por diversas razões, apesar de Habermas partilhar com eles pontos em comum. Por exemplo, se partilha com todos os representantes da teoria crítica a tese de que as pulsões são um fato sociológico e não biológico, elas não são concebidas, para Habermas, apenas como instrumento de crítica da sociedade que as reprime, mas como potencial para a estrutura comunicativa, sob a forma de novas interpretações.

Para Rouanet, o que mais distingue Habermas de seus predecessores, é que, com ele, a apropriação autoritária da psicanálise acaba. Pois, ela não é mais invocada para salvar da falsa consciência indivíduos e grupos minoritários, "[...] mas para deflagrar processos de argumentação social em que todos os interessados possam, tendencialmente, participar, com vistas à cristalização consensual da verdade [...]". (ROUANET, 1983, p. 354)

Como Rouanet conclui esse seu estudo? Em primeiro lugar, ele diz que espera ter demonstrado a importância do freudismo – "em alguns casos decisiva para a construção das grandes teses da teoria crítica" –, ainda que não tenha sido apropriado da mesma forma entre os diferentes representantes dessa escola. Mas, para além das diferenças de ênfase ou de conteúdo, eles tiveram a mesma relação com a psicanálise – objeto e instrumento de crítica – e a presença da mesma temática, mediatizada pelas categorias freudianas: saber, cultura e socialização.

O que os autores da teoria crítica tinham em comum, com relação ao freudismo, na visão de Rouanet? Em todos, a psicanálise é vista como uma unidade indissociável de momentos falsos e verdadeiros.

A psicanálise permite realizar uma crítica do positivismo e construir um novo modelo de saber e, ao mesmo tempo, realizar uma crítica da cultura que "inclui a descrição dos mecanismos sociopsicológicos subjacentes ao consenso autoritário [...]". (ROUANET, 1983, p. 365) E, finalmente, o modelo freudiano serve de moldura teórica básica para a reflexão sobre o processo de socialização. Com a teoria da socialização, nos diz Rouanet, fecha-se o círculo da reflexão frankfurtiana sobre o saber, a cultura e o indivíduo.

Rouanet responde também às contestações – especialmente àquelas que criticam a utilização da psicanálise por ser esta uma ideologia burguesa, "incompatível com as verdades incorruptíveis do marxismo", e àquelas provindas do próprio campo dos psicanalistas, que não encontram em seu Freud uma teoria da comunicação deformada – dizendo que a atualidade da teoria crítica é inequívoca, pois,

> Ela continua [...] a opor às deformações idealistas da psicanálise, às tentativas de banalizá-la numa ciência do comportamento, de dissolvê-la em arquétipos ou a reduzi-la a prescrições moralizantes, a exigência de uma inflexível fidelidade a Freud: não um Freud `à l´usage des jeunes filles`, mas um Freud que em seus erros e contradições, e sobre o fundamento de suas teorias das pulsões testemunha, da forma mais radical, contra a desumanização do homem. (ROUANET, 1983, p. 373)

A teoria crítica é uma reflexão sobre a autonomia e a emancipação, que inclui o *conhecimento dos mecanismos sociais e psíquicos* que bloqueiam a autodeterminação humana.[74]

É nesta linha que vou prosseguir este trabalho para identificar esses mecanismos sociais e psíquicos, à luz de Bourdieu, Elias, e Freud, não sem a consciência, explicitada por Rouanet (1983, p. 376, grifo nosso), da

> [...] contradição de uma razão que assume tudo o que nela é irracional – os **condicionamentos da história e do inconsciente** – sabendo que esses condicionamentos podem invalidar a objetividade dos seus enunciados [...],

mas que, a partir da "[...] contradição de um saber que se sabe contraditório, prossegue, não obstante, seu itinerário [...]". (ROUANET, 1983, p. 376)

Inspirada por Rouanet, vou tentar teorizar, à luz do diálogo que ele estabelece entre as ciências humanas e a psicanálise, a conjunção do que denomino indivíduo (submetido a mecanismos sociais de condicionamento) e do que denomino sujeito (submetido a mecanismos psíquicos de determinação), que se somam para a sobredeterminação do ser humano.

CONCEITOS DE IDEOLOGIA COM APORTES DA PSICANÁLISE

Na verdade, o próximo texto de Rouanet, que apresento nesse roteiro, foi escrito antes da *Teoria crítica* – refiro-me a *Imaginário e dominação* (1978), ensaio sobre a natureza e a função do conceito de ideologia em dois proeminentes pensadores do marxismo daquele momento: Althusser e Gramsci. Rouanet faz um minucioso exame do conceito de ideologia – problematizando o que não tinha sido problematizado, até então, na tradição marxista – a partir de dois contextos, ou campos: o epistemológico

[74] Observação: Essa análise de Rouanet em *Teoria crítica* foi feita antes de Habermas publicar seu *opus magnum* para a sociologia: *A teoria da ação comunicativa* (1981/1982) e por isso exigiria algumas atualizações e correções. Ainda assim, o estudo de Rouanet permanece perfeitamente válido para ilustrar o diálogo da teoria crítica com a psicanálise freudiana.

(falsidade dos conteúdos) e o político (funcionamento efetivo do discurso ideológico no todo social). Ou seja, ele vai examinar os dois momentos da concepção marxista da ideologia: a ideologia como imaginário social, e a ideologia como instrumento de poder. E de como tratam essa questão os dois autores.

Atendendo ao recorte que faço dessa leitura do texto de Rouanet, ou seja, dos aportes da psicanálise à explicação da ideologia, nesses autores, destaco as categorias psicanalíticas que se fazem presentes, em alguns momentos, a exemplo da apropriação do conceito de inconsciente, por Althusser, quando este fala da relação epistemologia/ciência/ideologia. Inspirado por Freud, Althusser também se apropria do conceito de sobredeterminação, para afastar o risco do reducionismo economicista e assegurar a autonomia relativa do campo teórico, que inclui a teoria propriamente dita e a ideologia.[75]

Em vários momentos, Rouanet fala psicanaliticamente, por exemplo: "Concluímos nossa interpretação da segunda teoria althusseriana da ideologia desvendando, atrás do texto *manifesto* de uma nova concepção, a *latência* do antigo esquema [...]". (ROUANET, 1978, p. 39) Ele está dizendo que a segunda fase da elaboração de Althusser sobre a ideologia encobre a primeira, ou seja, não houve ruptura nem reformulação – e, para isso, utiliza-se dos conceitos de conteúdo manifesto e conteúdo latente, com os quais Freud analisou o trabalho do sonho, que implicam o inconsciente subjacente ao consciente, pelos mecanismos de condensação e deslocamento. Podemos dizer que os conceitos de manifesto e latente são uma condensação de parte da teoria sobre o inconsciente, inicialmente tratada por Freud na *Interpretação dos sonhos – a Traumdeutung* – que inaugura a psicanálise.

[75] A relação de Althusser com a psicanálise pode ser vista também em seu livro *Freud e Lacan. Marx e Freud,* publicado pela Graal, em 1985.

A RAZÃO CATIVA

Mas Rouanet tem a sua própria concepção de ideologia, explicada em seu livro *Razão cativa,* (1985) mencionado no início desse capítulo. Na verdade, nesse seu livro, ele vai muito além do conceito de ideologia, para tratar da consciência, da percepção, do pensamento e das condições de possibilidade do conhecimento. E é aqui que mergulha mais profundamente na teoria freudiana, extraindo dela uma epistemologia, à luz da qual vai analisar a razão e seus limites.

Rouanet empreende, inicialmente, uma cuidadosa reconstituição das reflexões sobre a consciência, suas ilusões, seus limites, feitas pelos filósofos antigos; mergulha na velha Grécia, atravessa a Idade Média, o Renascimento, o Iluminismo e chega a Marx, em quem encontra elementos decisivos para investigar as raízes da "falsa consciência", o quadro social que distorce a representação da realidade através das ideologias.

Se os marxistas (incluindo Gramsci e Althusser, entre outros) analisam o espaço externo dos condicionamentos da consciência, superando o psicologismo individualista, deixam de lado, no entanto, a investigação do espaço interno, do espaço do desejo, que veio a ser possível somente com Freud. Rouanet nos mostra que a reflexão externa, tendo chegado às fronteiras da consciência, não pôde prosseguir suas investigações, pois não dispunha das

> [...] categorias teóricas para entender de que forma os fatores sociais e econômicos se transformaram em conteúdos psíquicos, determinando a percepção do real de uma ou outra maneira [...]. (ROUANET, 1985, p. 115)

Rouanet vai fazer um empreendimento intelectual de grande porte: elucidar a contribuição freudiana, fundamental para o esclarecimento da questão do "cativeiro da razão",[76] cujas descobertas foram assimiladas com dificuldade em razão da força de ideologias de tipo cientificista, que insistiam em negar a infinitude da realidade humana e não nos deixavam

[76] Rouanet pergunta, na mesma entrevista citada, se percebemos que existe um jogo de palavras no título desse livro, *Razão cativa,* pois a razão, também cativa, é cativante!

ver o drama no palco onde ele está sendo vivido: "Graças a Freud, é possível perceber que os limites da razão não estão nem na consciência nem fora dela, mas na consciência como lugar psíquico da necessidade externa". (ROUANET, 1985, p. 11)

Ele nos lembra, com o humor que lhe é característico, do conto de Edgar Allan Poe, *Carta roubada,* em que a história se desenrola assim: a polícia francesa procura, em vão, na residência de um personagem muito influente, uma carta politicamente muito comprometedora, que teria sido roubada pelo dono da casa. Desesperado, o chefe de Polícia pede ajuda a Dupin – precursor de todos os detetives da literatura policial – que consegue encontrar a tal carta, explicando que ela não estava em nenhum esconderijo misterioso e inacessível, mas estava à vista de qualquer um. Sua astúcia: a carta estava totalmente visível e seu ocultamento consistia nessa visibilidade. Isso para dizer que os limites da consciência devem ser procurados nela própria.

E graças a Freud, continua ele, fica possível estudar os dinamismos pelos quais a realidade externa exclui ou deforma as percepções, impulsiona o pensamento numa ou noutra direção, impondo certas conexões e vedando outras; administra o imaginário de uma forma repressiva, inibindo o funcionamento cognitivo. (ROUANET, 1985, p. 115)

Vamos ao caminho percorrido e sugerido por Rouanet, que é o de pensar a falsa consciência através da categoria freudiana de defesa. Antes de examinar o partido que podemos tirar dessa categoria para uma visão política da falsa consciência, ele descreve os principais mecanismos defensivos no contexto clínico no qual foram estudados por Freud.

Menciona uma analogia feita por este: imaginemos um livro escrito na Antiguidade, o qual continha ideias e opiniões desaprovadas pelas autoridades vigentes. Poderíamos adotar as seguintes estratégias: confiscar o livro e destruí-lo simplesmente; suprimir as passagens inconvenientes, com a desvantagem de tornar incompreensível o texto, devido às lacunas, ou dissimular a própria censura, deformando o texto.

O recalque – primeiro mecanismo de defesa analisado por Rouanet – seria a supressão do texto, e, por isso, o mais radical dos mecanismos

defensivos, que implicaria a obliteração total da percepção interna. O segundo mecanismo analisado é a regressão, sob os pontos de vista tópico, formal e temporal. Outros mecanismos analisados: a formação reativa, o isolamento, a anulação retroativa, todos que parecem destinar-se a suprimir, dissimular ou falsificar a percepção e o pensamento, quando acarretam desprazer, que deve ser combatido a qualquer preço.

O raio de ação da defesa é muito mais amplo, comenta Rouanet, pois opera no conjunto da vida mental. Ela é o mecanismo pelo qual o Eu,[77] fugindo do desprazer, deixa de

> [...] registrar certas percepções externas, afasta da consciência certos conteúdos psíquicos – reminiscências, fantasias, representações [...] e interfere com a atividade do pensamento, impondo certas conexões, e excluindo outras [...]. (ROUANET, 1985, p. 133)

O que significa que a defesa impõe um conhecimento lacunar e deformado da realidade interna e externa, tanto ao nível da percepção como do pensamento.

A teoria da defesa, nos diz Rouanet, tem alcance genérico, transcende a dimensão clínica, pois está vinculada às configurações externas, lembrando-nos também que uma das características centrais da descoberta freudiana é a não existência de fronteira qualitativa entre os processos psíquicos normais e os patogênicos. A neurose, analisada por Freud, não tem nenhum conteúdo que lhe seja próprio – pois é o mesmo que os mais sadios têm que enfrentar – mas consiste numa certa distribuição quantitativa dos mesmos elementos qualitativos que existem em todos os seres humanos.

Desta forma, os dispositivos psíquicos encarregados do controle cognitivo – no caso da defesa, que podem implicar uma maior ou menor perda da realidade – são comuns a todos os homens.

[77] Utilizo os termos Eu, Id e Supereu para designar as três instâncias psíquicas concebidas por Freud, pois ele não empregou as palavras latinas que foram adotadas na edição inglesa da Standard, copiadas pela edição brasileira. Vou manter, no entanto, a escrita Ego, Id e Superego nas citações de Rouanet. Vide Glossário.

> Se levarmos em conta que Freud utilizou explicitamente vários mecanismos defensivos em sua análise dos processos psíquicos normais (estado amoroso, fenômenos da psicologia coletiva, produção cultural), em que surgem, constantemente, conceitos como projeção, identificação, regressão, podemos afirmar que tais mecanismos têm a generalidade necessária para sustentar um conceito de distorção cognitiva situada além das categorias da normalidade e da anormalidade. (ROUANET, 1985, p. 135)

Rouanet prossegue seu estudo dizendo que a categoria da defesa é importante para a análise da consciência porque ultrapassa os limites intrapsíquicos do sujeito, se estendendo ao mundo exterior. A defesa é mobilizada pelo Eu, em função dos perigos, reais ou imaginários, localizados na realidade externa.

Essa interpretação de Rouanet, fundamentada no próprio Freud, é crucial: a realidade externa não é uma categoria abstrata, mas um conceito perfeitamente diferenciado, que abrange todas as contradições sociais e todas as estratégias de poder. Essa realidade social, explicitada em termos de privações, de classes sociais, de diferenças, de hierarquizações, de injustiças, "que precisa ser transformada materialmente, e não só eticamente" (ROUANET, 1985, p. 135), é caracterizada por ele através de citações de Freud, retiradas de *Futuro de uma ilusão* e *Mal-estar na civilização.* Freud tinha perfeita consciência, diz Rouanet, de que a ordem social diz respeito a

> [...] um mundo de indivíduos socializados, inscritos em classes antagonísticas, cujos interesses contraditórios são mascarados por uma estrutura de ocultação que não é mais produzida pela mentira consciente, mas pela ilusão socialmente condicionada [...]. (ROUANET, 1985, p. 281)

Enfim, a categoria de defesa se constitui em terreno sólido para iniciar seu exame da falsa consciência, que lhe permitirá conceber essa falsa consciência não

> [...] como um depósito estático de falsas interpretações, mas como o produto de dinamismos que impedem o acesso a representações alternativas. E permitirá investigar como a realidade externa determina

> o que pode ou não ser percebido, pensado e imaginado [...]. (ROUANET, 1985, p. 136)

Rouanet faz um empreendimento aprofundado da teoria freudiana – o que demonstra o seu perfeito domínio dos complexos conceitos elaborados por Freud, que não é prerrogativa dos que se denominam psicanalistas – para analisar os determinantes da percepção, do pensamento e do conhecimento, recorrendo a categorias que são comuns a todos os seres humanos, em que a falsa consciência não seja necessariamente um processo patológico.

Como ele faz isso de um modo muito denso, embora com grande clareza, percorrendo temas freudianos de grande complexidade, vou trazer apenas alguns trechos significativos para bem entendermos essa questão.

Iniciar seu exame da falsa percepção pela leitura freudiana da neurose e da psicose seria plausível, até óbvio, diz ele "[...] pois uma e outra se caracterizam pela percepção incompleta ou deformada da realidade e, em casos extremos, pela criação de uma realidade delirante [...]". (ROUANET, 1985, p. 137) Em ambos os casos, levam a uma maior ou menor perda de realidade exterior – realidade essa perfeitamente descrita por Freud. Como vimos há pouco, Freud não se limita a caracterizá-la como

> [...] reino da necessidade material, da escassez, impondo uma renúncia pulsional indiferenciada, mas especifica as estruturas dessa necessidade, distinguindo, por classes sociais, as privações dela resultantes [...]. (ROUANET, 1985, p. 138)

Rouanet diz que não vai prosseguir nessa análise, porque esse tema da produção social da neurose e da psicose tem sido submetido a certas simplificações, inspiradas na antipsiquiatria, e que poderia conduzir às piores ciladas teóricas.

Prefere recorrer a categorias em que o processo de percepção dependa de estruturas comuns a todos os homens e em que a falsa consciência não seja, necessariamente, característica da patologia – e aqui nos lembra novamente que, para Freud, não há diferença de natureza entre os processos psíquicos "normais" e os "patológicos", mas apenas de grau.

Como fazer o exame do processo perceptivo, nessa ótica?

Rouanet, seguindo Freud, vai primeiro para *A Interpretação dos sonhos* (1900), para buscar a concepção de consciência como um órgão sensorial que permite receber as excitações internas (do próprio corpo) e as externas (do mundo), que se manifestam sob a forma qualitativa do prazer e do desprazer. Depois ele vai aos escritos metapsicológicos de 1915[78] e para *Além do princípio do prazer* (1920), para continuar sua minuciosa sistematização do sistema percepção/consciência, até chegar na segunda tópica freudiana, em que as funções do sistema P-C[79] passam em parte a coincidir com as do Eu, ou seja, é essa instância, parte consciente, parte inconsciente, que é capaz de ter percepções internas e externas, que podem ser tão fidedignas quanto deformadas ou suprimidas.

> Muito esquematicamente, podemos dizer que a falsa percepção externa é induzida pela intrusão de processos internos na função perceptiva do Ego, enquanto a falsa percepção interna ocorre em resposta aos imperativos da realidade exterior [...]. (ROUANET, 1985, p. 140)

Esta sua formulação – provisória, nos diz ele – vai ser o ponto de partida para seu exame da deformação da percepção externa e interna, sem perder de vista a interpenetração dos dois processos.

Rouanet examina as fases do desenvolvimento do aparelho psíquico quanto à capacidade de identificar percepções externas, que, para Freud, ocorre tardiamente, tanto ontogenética quanto filogeneticamente. Inicia pelo Eu-Prazer – *Lust Ich* – (o mundo interno coincide com o prazeroso, o externo é indiferente), que vai se desenvolvendo para o sentido de uma primeira diferenciação entre interior e exterior, segundo critérios internos – sob o domínio do princípio do prazer-desprazer – que, aos poucos, vai se modificando, assumindo a forma do princípio da realidade – *Real Ich* – o qual nunca anula o primeiro, mas está a seu serviço e com o qual o objeto exterior pode ser percebido, ainda que fonte de desprazer.

---

[78] Os escritos metapsicológicos são*: Os instintos e seus destinos*, *A repressão*,*O inconsciente*, *complemento metapsicológico à teoria dos sonhos, e Luto e melancolia.* (Cf. FREUD, 2010)

[79] O sistema percepção-consciência (P-C) será explicado no próximo capítulo.

> Não se trata mais, como na fase narcisista, de incorporar ou expelir um objeto segundo constitua uma fonte de prazer ou desprazer, mas determinar se uma representação corresponde ou não à realidade, se tem uma realidade objetiva ou meramente psíquica [...]. (ROUANET, 1985, p. 142)

Do mesmo modo que o princípio da realidade não anula o princípio do prazer, podemos pensar que a percepção da realidade estará sempre atrelada a processos psíquicos, a exemplo da defesa, analisada por Rouanet. Ainda que possam existir mecanismos, apontados por ele, para enfrentar essa determinação, superando-a, em parte. Rouanet sempre vê uma saída, é uma característica do seu pensamento: trazer o pior, o inexorável, para dele extrair o melhor, o possível, como bom adepto que é de uma utopia realista, tanto irrealizável quanto irrenunciável!

Rouanet não se esquece de tratar a percepção sob o modelo freudiano da realização alucinada do desejo, que consiste na reativação de um traço mnêmico correspondente a uma antiga percepção, a qual, carregada pelo desejo, adquire a intensidade característica de uma verdadeira percepção.

Esse modelo pode explicar porque a autonomia do Eu, diante da exploração da realidade externa, é sempre relativa, dizendo de outra forma: esse esquema, que trata o aparelho psíquico do ponto de vista estrutural (que não anula o ponto de vista do desenvolvimento), pode explicar porque o "[...] passado – o *Lustich* – pode se infiltrar no Ego maduro, levando-o a perceber o mundo segundo as categorias do princípio do prazer [...]". (ROUANET, 1985, p. 142) Ou também explicar uma das formas que assume a percepção imaginária dos riscos externos, que é uma das fontes do recalque.

Se em cada fase existe um perigo real, com relação ao qual a angústia representa uma resposta adequada, o Eu pode, na sua avaliação dos riscos, deixar-se levar pela reminiscência de antigas situações de angústias, associadas a riscos que deixaram de ser atuais. Podemos compreender, por exemplo, porque a angústia da perda de amor não é jamais completamente superada, ainda que tenha sua origem nos primeiros anos da infância.

"Podemos ir mais longe, e admitir que sejam exatamente essas primeiras experiências de angústia que constituam o protótipo à luz do qual

são avaliadas as situações de perigo presente" (ROUANET, 1985, p. 143), ou seja, a percepção do presente é condicionada pela rememoração do passado e, em casos extremos, a realidade exterior não é avaliada em si mesma, mas em função de protótipos infantis, resultantes de antigas experiências e velhas ameaças.

Podemos alcançar as consequências dessas teses freudianas, examinadas por Rouanet: a percepção da realidade, ora é vista como ameaçadora, ora como benevolente, mas também denegada ou suprimida. (Lembrando que o mecanismo da denegação consiste no entrelaçamento de duas tendências: a vontade de ver e a vontade de não ver, melhor dizendo, é uma forma de se apresentar o que se é no modo de não sê-lo, como no exemplo: "Não pense o senhor que quero ofendê-lo, mas...").

As representações sobre a realidade, emanadas da falsa consciência, contêm sempre

> [...] um componente de denegação, no sentido preciso que Freud atribui a esse termo. São discursos que implicam uma clivagem, no entrelaçamento de uma percepção e de uma não-percepção, estruturas híbridas em que a realidade é oculta e revelada. (ROUANET, 1985, p. 147)[80]

O que há, na falsa consciência, é a reativação de processos psíquicos internos constituintes do próprio aparelho psíquico que se extrovertem para o exterior, fazendo com que o passado psíquico prevaleça sobre o presente, submetendo às suas categorias a percepção do mundo histórico. (ROUANET, 1985, p. 148) Esse movimento de extroversão de dinamismos internos pode ser visto exemplarmente na projeção.

O acesso à consciência dos conteúdos internos do aparelho psíquico deve ser controlado pelo Eu, o qual, além de regulamentar as percepções externas, regulamenta, também, as internas. Tais conteúdos incluem as representações de diversas naturezas, antigas e atuais, estreitamente interligadas.

---

[80] Freud recupera o valor da palavra ambígua, da palavra cujo sentido, ao mesmo tempo em que revela, oculta a verdade, "[...] e faz isso sem sacrificar o rigor conceitual de sua construção teórica [...]". (GARCIA-ROZA, 1990b, p. 117)

O Eu, em sua tarefa reguladora da percepção interna, admite, deforma ou exclui certas representações à consciência; as excluídas, *as censuradas*, formam o estoque dos conteúdos inconscientes. Todo esse processo é mobilizado através dos mecanismos de defesa, especialmente o recalque.

Por que ocorre a censura?

Quando a gratificação da pulsão – representada pela representação, pois ela jamais será objeto de consciência, a não ser quando associada a uma ideia que a represente – for geradora de desprazer.

"A condição econômica do recalque está em que o desprazer total provocado pela gratificação seja superior ao prazer específico resultante da satisfação do impulso [...]" (ROUANET, 1985, p. 151): o acesso ou não de uma representação à consciência depende, portanto, de uma regulamentação automática presidida pelo princípio do prazer, "[...] em sua versão mais elaborada, que se distingue da tendência à gratificação imediata, e que como tal se confunde com o princípio da realidade [...]". (ROUANET, 1985, p. 152)

Rouanet vai aqui examinar os sistemas inconsciente/pré-consciente/consciente teorizados por Freud, indagando como funciona o processo do recalque – fazendo a distinção entre recalque primário e secundário – concebido não como um acontecimento único, durável, mas como uma pressão constante que exige considerável dispêndio de energia; explica o retorno do recalcado – tendência das representações censuradas a voltarem à consciência ou se manifestarem na ação, sob a forma de sintomas, sonhos, atos falhos e fantasias.

E como as representações recalcadas podem se tornar conscientes, no trabalho de análise?

"A resposta de Freud nunca variou, do *Projeto para uma psicologia* ao *Resumo,*[81] de 1938: pela mediação da linguagem [...]". (ROUANET, 1985, p. 154)

O papel da linguagem é exposto de forma mais explícita no texto freudiano de 1915, *O inconsciente*, a partir do qual Rouanet analisa a representação (*Vorstellung*) – lembremos que somente ela pode tornar-se consciente ou recalcada e nunca o movimento pulsional em si mesmo, que não

[81] Última obra de Freud, incompleta e publicada postumamente.

pode ser conhecido a não ser por sua representação – em suas duas faces: a que corresponde à representação (visual) de coisa e a que corresponde à representação (acústica) da palavra.

O recalque consiste, portanto, em dissociar as palavras das coisas, enquanto que a tomada de consciência consiste em reassociá-las.

> A representação consciente compreende a representação de coisa mais a representação de palavra que lhe corresponde, ao passo que a representação inconsciente é constituída exclusivamente pela representação de coisa [...]. (FREUD apud ROUANET, 1985, p. 155)

O trabalho analítico consiste em promover o reencontro entre palavras e coisas. "Se a verdade consiste num encontro com as coisas, a capacidade de chamar as coisas pelo seu verdadeiro nome caracteriza a consciência lúcida [...]". (ROUANET, 1985, p. 155)

Rouanet prossegue em sua análise afirmando que, ainda que perfeitamente identificáveis os dinamismos que comandam a invisibilização de parte da vida psíquica, esse nível descritivo não basta!

É preciso saber a que forças o Eu obedece quando promove o recalque, e quais são as causas deste.

Freud concebe o recalque no modelo da fuga: diante de um perigo real, ou vivido como real, o Eu põe em marcha os movimentos musculares para concretizar a fuga. Pela fuga, escapa-se do perigo externo e, pelo recalque, escapa-se da ideia perigosa.

Rouanet indaga, então: o que faz com que uma ideia seja perigosa? Ou, dito de outra forma, de onde vêm os critérios para se determinar se um impulso pode ou não ser satisfeito, se a representação que lhe corresponde pode ou não tornar-se consciente?

Ele afirma que Freud nunca variou em sua resposta: da realidade exterior.

> É das instituições sociais, e especialmente da moral sexual, que provém a normatividade em cujo nome a pulsão é reprimida: são as exigências da civilização (reais, fictícias, genéricas ou impostas em benefício de grupos minoritários) que impõem sacrifícios pulsionais, cujo correlato no plano

> cognitivo é a deformação da percepção interna. A falsa percepção interna é um subproduto da repressão social. O recalque, e a opacidade cognitiva que ele supõe, emanam, direta ou indiretamente, da realidade externa. (ROUANET, 1985, p. 156)

Vê-se, aqui, a que ponto há uma imbricação de um dos conceitos fundamentais da psicanálise – recalque – com conceitos sociais, como a civilização, a moral vigente, sob a denominação de realidade externa. É um dos pontos de convergência mais importantes da sociologia e da psicanálise, entre outros.

Segue Rouanet analisando o conceito de pulsão (*Trieb*) e seus destinos – inclusive um deles, a transformação em angústia, em suas três modalidades: neurótica, real e moral ou social, cada uma delas correspondendo a uma situação de perigo – a partir do texto freudiano *Inibição, sintoma e angústia* (1925), para concluir que os critérios pelos quais perguntara antes vêm da realidade exterior.

A angústia varia de acordo com o desenvolvimento psicogenético, desde o desamparo infantil, a perda do objeto, o medo da castração, até a angústia diante da ação punitiva da autoridade externa – o pai e seus substitutos, concretos ou abstratos (instituições).

Rouanet recorre aos textos *Introdução ao narcisismo* (1914), *O Eu e o Isso* (1923), *Novas conferências introdutórias* (1932) para afirmar que, se também é o Supereu que produz o recalque, isso não significa que esse mecanismo não mais viria da realidade externa, mas do medo dessa instância superegóica exigente e punitiva, pois, ao examinar a natureza do Supereu, vemos que, na verdade, esse monstro acusador interioriza proibições e imposições que constituem o protótipo da moralidade e das normas sociais. Outro ponto de convergência.

"O superego é o verdadeiro veículo da tradição. É através dele que se transmitem os julgamentos de valor, geração após geração [...]". (ROUANET, 1985, p. 160) E Rouanet aqui faz uma observação, de que Freud contestava as concepções materialistas da história porque parecem se equivocar ao subestimar esse fator: ainda que seja verdade que as ideologias

humanas são o produto e a superestrutura de suas condições econômicas, não é essa toda a verdade.

> A humanidade nunca vive inteiramente no presente. O passado, as tradições da raça e do povo sobrevivem nas ideologias do Superego, e só lentamente cedem às influências do presente e a suas modificações; enquanto operar através do Superego, desempenhará um papel importante na vida humana, independentemente das condições econômicas. (FREUD apud ROUANET, 1985, p. 160)

Assim, conclui Rouanet, podemos manter sem contradição as duas teses aparentemente opostas (recalque operado sob influência da realidade exterior e recalque como obra do Supereu): a realidade funciona duas vezes como fonte do recalque: diretamente e por intermédio do Supereu. Fonte direta, na medida em que o sistema econômico implica riscos

> [...] objetivos de sobrevivência material; o sistema estatal supõe riscos objetivos de repressão física; e o sistema ideológico, através dos valores morais nele incorporados, gera riscos objetivos de sanção, orientando o comportamento segundo padrões socialmente desejados [...]. (ROUANET, 1985, p. 161)

E fonte indireta, "[...] na medida em que o Superego pode ser visto como a introjeção, mediatizada pela normatividade paterna, da normatividade incorporada no sistema ideológico [...]". (ROUANET, 1985, p. 161)

O Eu, responsável pela mediação entre o mundo interior e exterior, tem seus poderes limitados por três grandes tiranos, com os quais vive um conflito sem saída: a realidade, o Supereu e o Id.

> Inscrita nesse sistema de dependências, a regulação perceptiva exercida pelo Ego é necessariamente precária. É um Ego somente em parte consciente que decide o que deve se tornar consciente; um Ego em grande parte irracional que resolve se é ou não racional, do ponto de vista da sobrevivência do indivíduo, transformar em ação determinados impulsos; e um Ego submetido a pressões internas mais ou menos perturbadoras que tem que exercer sua função de exploração da realidade exterior, e à base das informações adquiridas abrir ou fechar a barreira da consciência.

> [...] Essa interpretação sociológica da fragilidade do Ego não é nova. (ROUANET, 1985, p. 169)

O que interessa acentuar aqui é a realidade (Rouanet analisa os três tiranos). Que realidade é essa?

Afirma Rouanet, fundamentado em Freud: a realidade é sempre uma realidade social, em contextos sociais concretos, em qualquer de suas esferas: o sistema econômico, o sistema estatal e o sistema ideológico.

Rouanet (1985, p. 170) conclui essa parte, taxativo:

> [...] Existe uma coincidência entre as operações do psiquismo individual e os interesses de uma ordem social dada, coincidência que se manifesta, no plano perceptivo, por uma forma de percepção interna que exclui as representações incompatíveis com essa ordem, e por uma forma de percepção externa que denega ou deforma certos elementos do real. Nessa perspectiva, a fragilidade do Ego – sua incompetência perceptiva – resultaria, em grande parte, de pressões exercidas pela realidade, ou, em seu nome, por instâncias intrapsíquicas, de modo a reorientar em função de contextos sociais precisos sua atividade descritiva – observação do mundo exterior – e judicativa – filtragem das percepções internas.

Passemos agora à análise que Rouanet faz do processo do conhecimento, em que a percepção é apenas um primeiro estágio, que é seguido pelo processo do pensamento.

Ele começa explicando a teoria freudiana do funcionamento dos processos primários (tendência à livre descarga da energia) e dos processos secundários (quantidade a ser suportada de armazenamento de energia); o princípio da inércia e da constância; o princípio do prazer e o princípio da realidade; a experiência original de satisfação e seu reaparecimento alucinatório – realização alucinada do desejo – que está na origem da não-distinção entre uma reminiscência e uma percepção – percorrendo a *Interpretação dos sonhos* e o *Projeto para uma psicologia*.

O pensamento,

> [...] que se encarrega de coordenar as percepções externas com os traços mnêmicos de antigas experiências, a fim de produzir, por via associativa,

> modelos cognitivos que reflitam adequadamente a realidade [...] (ROUANET, 1985, p. 171)

que inclui a capacidade de julgar (afirmar, negar, atribuir ou não uma propriedade a uma coisa) – "[...] a rigor, se inscreve no intervalo entre o percebido e o desejado [...]". (ROUANET, 1985, p. 180)

Se estou sobrevoando rápido demais esse terreno onde estão expostas a concepção de Rouanet sobre a epistemologia freudiana, é proposital. Ao mesmo tempo em que penso não ser possível entrar em todas as particularidades analisadas por ele no contexto desse trabalho, quero, no entanto, mostrar como o seu estudo contribui para a sociologia do conhecimento à luz da psicanálise.

Rouanet penetra agora em outra complexa seara: a relação do pensamento com o princípio do prazer, que pode resultar em conexões inexatas, em relações causais perturbadas entre ideias, atitudes e comportamentos. É o caso da racionalização.

A razão, movida pelo desejo, incapaz de estabelecer a correlação entre o ato e o motivo, propõe uma falsa correlação, atribuindo ao ato motivações psíquica e socialmente aceitáveis, extraídas dos valores oficiais, contidos na ideologia. (ROUANET, 1985, p. 182)

A racionalização, além de uma função legitimadora, dá coerência e inteligibilidade a coisas cujas inter-relações não são compreendidas: o pensamento, parcialmente afetado pelo princípio do prazer, produz idéias aparentemente objetivas, mas de fato radicadas numa subjetividade incompreendida. (ROUANET, 1985, p. 183)

Ou dizendo de outro modo: um pensamento cuja forma conceitual pode ser altamente elaborada, na verdade se constitui como falso pensamento, porque influenciado, no todo ou em parte, pelo desejo.

O pensamento científico deve ser aquele em que houve "[...] a mais completa renúncia ao princípio do prazer possível à razão humana [...]." (ROUANET, 1985, p. 184)

E o pensamento invadido pelo desejo é o paradigma do pensamento ideológico. É a ele que se refere Freud quando diz que:

> Nossa inteligência só pode trabalhar eficazmente se estiver subtraída a influências afetivas demasiado intensas: caso contrário, comporta-se simplesmente como *instrumento a serviço de uma vontade, e produz o resultado que esta lhe inculca*. Os argumentos lógicos nada podem contra os interesses afetivos, e é por isso que a luta a golpe de argumentos é tão estéril no mundo dos interesses... Os homens mais inteligentes se comportam como imbecis, desde que as idéias que lhes são apresentadas se chocam contra uma resistência afetiva. (FREUD apud ROUANET, 1985, p. 189, grifo do autor)

O pensamento contaminado pelo desejo particulariza onde seria preciso generalizar e generaliza onde seria preciso particularizar. Com isso podemos entender melhor o nazismo, o antissemitismo e os fundamentalismos que reaparecem neste século.

Rouanet não se dá por satisfeito ao analisar a falsa percepção, o falso pensamento e o pensamento com alguma condição de ser objetivo – que supõe alguma distância com relação ao desejo. Vai mais além, lá onde, ainda que não se negue certa objetividade, um pensamento pode ser deficitário.

E o que é um pensamento deficitário?

Rouanet (1985, p. 191) parte da hipótese de que

> O pensamento objetivo supõe alguma distância com relação ao desejo, a experiência indica que essa distância não é a mesma em todas as atividades cogitativas[...] oscilando desde um conhecimento utilizável para fins imediatos até um conhecimento mais abstrato, situado a maior distância do objeto desejado.

Para a confirmação dessa hipótese recorre ao *Projeto para uma psicologia* (1895) em cujo texto Freud distingue três tipos de pensamento: o prático, o cognitivo e o crítico. Muito sucintamente, descrevo o que foi longamente elaborado por Rouanet: o pensamento prático é o que mais se aproxima do funcionamento psíquico dos processos primários, tende a produzir o mais rapidamente possível o reencontro com o objeto gratificador, evitando qualquer elemento suscetível de desprazer.

O pensamento cognitivo não evita o desprazer, sua orientação é exploratória e não obedece a interesses imediatos: tenta investigar todas as vias associativas, estabelecendo conexões remotas do investimento de desejo, o que é feito através de imagens verbais, uma vez que a linguagem é constitutiva desse tipo de pensamento.

O pensamento crítico é aquele que se produz diante de um erro lógico ou psicológico: para identificar o erro, regride ao longo de toda a cadeia associativa até encontrar as conexões deficientes, fazendo aflorar à consciência conteúdos esquecidos.

Conclusão, diz Rouanet (1985, p. 195): "Freud tinha consciência de uma hierarquia do pensamento, cujo princípio ordenador era a maior ou menor distância com relação ao princípio do prazer [...]". O pensamento prático é vulnerável à influência do desprazer, as associações penosas são evitadas na busca de uma gratificação direta. Já o pensamento teórico – cognitivo e crítico – emancipado, de certa forma, do princípio do prazer, fica livre para realizar ou rever todas as conexões e de seguir associações independentemente de serem agradáveis ou não, e, portanto, segue todas as vias.

É desta forma que Rouanet explica o pensamento deficitário, que não se trata de um trabalho associativo inexato, mas insuficiente, quando o que está em jogo é a busca de resultados imediatos, voltados para a gratificação do desejo. E vai nos dizer que, assim como a realidade externa pode deformar a percepção e o pensamento, pode também interferir na produção de ideias abstratas: a escolha de um ou outro estilo de pensar não é aleatória!

Rouanet prossegue, afirmando que nesses seus estudos feitos, até agora, existe uma simplificação que precisa ser retificada: vai introduzir então o registro do imaginário. Se o Eu organiza percepções e reminiscências, com vistas ao conhecimento do real (que pode ser falseado ou deficitário), há uma forma de pensar que se afasta do real, apoiando-se nas percepções e reminiscências

> [...] não para organizá-las com vistas ao conhecimento da realidade, mas com vistas à estruturação de cenários irreais [...]; o pensamento realista

> resulta na produção de idéias, que podem ou não ser verdadeiras; o pensamento imaginário resulta na produção de fantasias [...]. (ROUANET, 1985, p. 199)

Ele examina a fantasia, que, em suma, resulta da frustração e visa à correção de uma realidade insatisfatória, a partir dos seguintes textos: *Estudos sobre a histeria* (1895), *Sobre as recordações encobridoras* (1899), *O poeta e a fantasia* (1907), *Generalidades sobre o ataque histérico* (1908), *Fantasias histéricas e suas relações com a bissexualidade* (1908), *Os dois princípios do funcionamento psíquico* (1910), *Uma neurose demoníaca do século XVII* (1922).

As fantasias têm uma relação ambígua com a verdade: contribuem tanto para afastar do real os processos perceptivos intelectuais ("nesse sentido, o imaginário é a sombra do conhecimento") como para apontar a verdade possível, já que, ao preservar, de certa forma, a memória da frustração que as originou, o imaginário pode constituir uma via para a recuperação do passado e a liberação do futuro virtual, e, nesse caso, "[...] a cegueira que ele induz contém o potencial de uma nova forma de visão [...]". (ROUANET, 1985, p. 200)

E prossegue seu exame desses dois vetores do imaginário, como agente encobridor e como fonte de saber. Mas o que importa reter de toda essa discussão,

> [...] é a idéia básica de que a atividade do pensamento, que idealmente deveria estar voltada para a realidade, pode desviar-se da realidade, pela força atrativa e repulsiva dos mecanismos do prazer/desprazer, e que a ação desses mecanismos é, em grande parte, mediatizada por uma estrutura imaginária. (ROUANET, 1985, p. 225)

Ele termina seu estudo com chave de ouro: concebendo a hipótese de que as distorções da consciência, além de obedecerem a dinamismos comuns a todos os indivíduos, se apresentem diferentemente conforme sua origem social, isto é, conforme a situação de classe.

> O primeiro estágio da formação da consciência é a percepção. Ora, a percepção se dá, em primeira instância, a partir do espaço social em que está inscrito o indivíduo. É nesse campo de experiência imediata que as relações de classe são vividas por cada indivíduo. Quanto mais diversificadas as interações de que participa o indivíduo, quanto mais numerosas as situações em que se manifestam as estruturas antagonísticas da sociedade, mais vasto será esse campo, e portanto maiores serão as oportunidades para que as percepções estratégicas sejam registradas pela consciência. (ROUANET, 1985, p. 248)

Mas isso funciona com relação à percepção. Já com relação ao pensamento, no caso das defesas que condicionam a sua objetividade,

> [...] tudo o que se pode dizer é que elas operam sobre todos os indivíduos, independentemente das classes sociais. Pelas razões já indicadas os automatismos do prazer/desprazer impedem tanto os indivíduos de classe alta como de classe baixa de realizarem conexões adequadas à realidade, impondo-lhes, indistintamente, falsas conexões. (ROUANET, 1985, p. 250)

No caso das defesas que condicionam o alcance e a extensão do trabalho associativo – as que impõem o estilo de pensamento que Freud chamou de prático, em contraste com o pensamento teórico, é possível ser mais específico, diz Rouanet, que vai empreender um laborioso estudo sobre esse tema a partir da teoria de Berstein (1973), da teoria de Piaget (1932, 1966, 1970) e de estudos de Freitag (1991), e da releitura dos dois primeiros à luz da teoria freudiana dos estágios do pensamento.

Fiquei muito tentada a reproduzir, aqui, esses desenvolvimentos de Rouanet. Mas me senti contida pelos imperativos do princípio da realidade. Para ele, as diferenças e decalagens cognitivas impostas aos indivíduos em razão de sua posição no espaço social são

> [...] superáveis sempre que os indivíduos são inseridos em contextos dialógicos [...] produzida pela comunicação truncada, a fixação cognitiva

> em estágios anteriores pode ser superada pela retomada dos processos comunicativos [...]. (ROUANET, 1985, p. 257)[82]

Não poderia deixar este livro sem antes comentar que Rouanet, nas páginas finais, nos diz que se sua análise mostrou que as deformações do pensamento, para Freud, constituem *perturbationes animi*, interferências provocadas pela intromissão do desejo. Esta também é a perspectiva de Platão, de Aristóteles, dos estóicos, do pensamento medieval, de Bacon, de Locke, de Descartes, de Hobbes, de Spinoza, de Leibnitz, de Condillac, de Hume, até Kant.

OUTRO ITINERÁRIO DO DIÁLOGO

Em *Édipo e o anjo – Itinerários freudianos em Walter Benjamin* (1990), publicado pela primeira vez em 1981, Rouanet explicita a presença freudiana nas elaborações de Benjamin.

Na orelha do livro, o autor faz questão de frisar que, ao fazer o roteiro freudiano de Benjamin, genial ensaísta alemão, judeu – diferentemente de outras apropriações, as mais contraditórias, radicais, conservadoras, liberais, que vão desde o materialismo histórico ao misticismo judaico – não está psicologizando Benjamin, mas realizando um trajeto inverso.

> [Trata-se de] mostrar como certos temas freudianos encontrados explicitamente na obra e na correspondência de Benjamin (psicopatologia da vida cotidiana, trauma, sonho, identificação) se ramificam em direção às articulações mais gerais do pensamento benjaminiano. Não se trata, portanto, de interpretar Benjamin psicologisticamente, à luz de categorias externas à sua obra, mas de partir de uma temática freudiana, já contida nessa obra, e de desdobrar suas conseqüências teóricas. (ROUANET, 1990)

[82] O modelo desenvolvido por Rouanet baseia-se, em grande parte, na teoria da ação comunicativa de Habermas.

Rouanet constrói uma teoria sistemática das afinidades Benjamin--Freud, a partir de quatro temas freudianos encontrados na obra de Benjamin, com os quais realiza quatro itinerários, todos com duplos movimentos, ou seja, de Freud a Benjamin e de Benjamin a Freud, para um confronto entre as duas reflexões. Esses itinerários percorrem os temas de cruzamento entre os dois pensadores: ato falho, trauma, sonho e mímesis.

Em relação ao ato falho: Rouanet encontra uma citação feita por Benjamin – vale a pena reproduzi-la:

O cinema enriqueceu nossa atenção com métodos que podem ser ilustrados por meio dos métodos da psicanálise. Um ato falho lingüístico passava, há cinqüenta anos, mais ou menos despercebido... Desde a Psicopatologia da Vida Quotidiana, tudo isso mudou. Ela isolou e ao mesmo tempo tornou analisáveis coisas que antes flutuavam, despercebidas, no vasto fluxo das percepções. (BENJAMIN apud ROUANET, 1990, p. 11)

Esse é um fragmento do texto benjaminiano, o qual serve de fio condutor para a análise que Rouanet faz de várias facetas de sua problemática – da teoria estética à crítica da cultura –, preferindo se fixar na dimensão epistemológica. É interessante notar que a posição do psicanalista, ao estar atento ao lapso, que "[...] recolhe do fluxo do que é dito o fragmento que de outra forma se perderia, e o transforma em indício" (ROUANET, 1990, p. 12), pode abrir caminhos, como ponto de partida, para Benjamin expressar sua concepção do conhecimento, da crítica, da história e da cultura.

O ato falho, que se constitui no oposto do que o sujeito conscientemente pretendia dizer ou fazer – lapso verbal, de escrita ou de leitura, esquecimento de nomes, perda de objetos – revela sempre uma intencionalidade inconsciente. Exemplo banal é o de um cientista que está fazendo a abertura de um congresso e diz "é com muito prazer que estou encerrando este congresso".[83]

[83] O próprio do campo psicanalítico é supor, com efeito, que o discurso do sujeito se desenvolve normalmente – isto é Freud – na ordem do erro, do desconhecimento, e mesmo da denegação "[...] Aquilo que Freud nos mostrou desde os seus primeiros escritos é que na prática psicanalítica a verdade se insinua não a partir do caráter formalizado do discurso, mas precisamente quando o discurso falha, quando é atropelado e violentado por um outro discurso que provoca, no primeiro, lacunas, os não tão adequadamente denominados atos falhos [...] pois na verdade são atos bem sucedidos, pois revelam uma verdade". (GARCIA-ROZA, 1990b, p. 22)

O lapso é sempre perturbador, e se levarmos em conta que "[...] toda perturbação é perturbação de uma ordem, encontramo-nos, subitamente, num universo benjaminiano", nos diz Rouanet (1985, p. 34). E segue ele examinando os encontros de Benjamin e Freud, que começam pela atenção aos mais imperceptíveis dos objetos, que é a atenção do particular, comum a ambos. Vale citar Rouanet (1985, p. 36):

> Sabemos que Freud inovou com relação a seus contemporâneos exatamente pela atenção que sempre dispensou ao que era geralmente considerado desprezível: o sonho, em que o pensamento pré-freudiano via apenas o lado irracional, o sintoma histérico, que a ciência oficial via seja como lesão orgânica e degenerescência, seja como o produto de uma simulação, o ato falho, que antes de Freud jamais fora objeto de atenção teórica, o humor, manifestação psíquica sem valor cognitivo.

Rouanet, ao examinar as analogias, semelhanças e dessemelhanças entre Benjamin e Freud traz-nos a teoria freudiana do trauma, cuja leitura constitui a chave da crítica cultural de Benjamin; traz-nos a psicologia das massas, onde se deve buscar correspondência entre a visão freudiana do homem massificado e o *flâneur* (perambulador) de Benjamin, ambos indivíduos heterônimos, incapazes de pensamento crítico; traz-nos a teoria do sonho, que é central para Benjamin – aqui ele se move totalmente num terreno freudiano – ao valorizar a sua faculdade de subverter a ordem e desarticular conexões, para reordená-las, criando novas relações; recorre à compulsão à repetição, conceito freudiano que vai além do princípio do prazer, que introduz um novo dualismo pulsional, ao qual corresponde, com certos limites, ao conceito do sempre igual de Benjamin, com o qual constrói sua concepção da felicidade como retorno do já vivido; finalmente, vai buscar num texto de Freud sobre a telepatia, referido por Benjamin,[84] correlações entre a sua teoria da linguagem e este ensaio freudiano, que tratam do desenvolvimento da linguagem a partir da capacidade mimética. A teoria benjaminiana da mímesis, que é desenvolvida a partir deste ensaio sobre a telepatia, manifesta-se na linguagem, na arte, na crítica da cultura.

[84] *Telepatia e psicanálise,* publicado no *Almanach der Psychoananlyse,* de 1934, (hoje uma raridade bibliográfica, segundo Rouanet).

Rouanet (1985, p. 171) analisa também a presença de processos miméticos que se manifestam no sonho – "em que as relações de semelhança são expressas mais exaustivamente que todas as outras relações lógicas, através da tendência à condensação que domina os processos primários" – e no mecanismo da identificação – "mímesis psíquica, pela qual o sujeito se modifica, total ou parcialmente, pela assimilação de uma ou mais propriedades do modelo [...]". (ROUANET, 1985, p. 171) Enfim, esse livro de Rouanet é uma referência, tanto para estudar a influência de Freud em Benjamin, aspecto mal conhecido da obra deste, como para enriquecer a psicanálise com o pensamento de Benjamin.

REVOLUÇÃO NO CONCEITO DE RAZÃO

A relação dialógica que Rouanet estabelece entre seus estudos e a psicanálise prossegue em *As razões do iluminismo*.[85] Já na introdução deste livro, ao tratar da crise da razão, ele diz que é preciso um racionalismo novo, fundado numa nova razão, ou seja, o conceito clássico de razão deve ser revisto, já que depois de Marx e Freud, "não podemos mais aceitar a idéia de uma razão soberana, livre de condicionamentos materiais e psíquicos"; depois de Weber, "não há como ignorar a diferença entre uma razão substantiva, capaz de pensar fins e valores, e uma razão instrumental, cuja competência se esgota no ajustamento de meios e fins"; depois de Adorno, "não é possível escamotear o lado repressivo da razão, a serviço de uma astúcia imemorial [...] de dominação da natureza e sobre os homens"; depois de Foucault, "não é lícito fechar os olhos ao entrelaçamento do saber e do poder". (ROUANET, 1999, p. 12)

Antes de tratar dos condicionamentos psíquicos da razão, analisados por Rouanet à luz do conceito de inconsciente construído por Freud, vou tentar explicar por que ele está propondo um resgate crítico do conceito de razão, ou seja, um novo racionalismo, para fundar um novo iluminismo, à luz do legado da Ilustração. Pois ele faz uma distinção entre Ilustra-

[85] Escrito em 1986, com a 6ª reimpressão, publicada em 1999, pela Companhia das Letras.

ção e Iluminismo, sendo o primeiro termo usado para a corrente de ideias que apareceram no século XVIII, "a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano" e o segundo para designar uma tendência de pensamento, atemporal, que combate o mito e o poder a partir da razão, que defende a possibilidade, para o ser humano, de construir, racionalmente, o seu destino, livre da tirania, da superstição e da opressão, de qualquer natureza. Nesse sentido, o Iluminismo se realizou historicamente na Ilustração, mas não começou, nem termina com ela. Rouanet nos dá exemplos de autores iluministas, como Luciano, Lucrécio e Erasmo, antes de Ilustração; como Marx, Freud, Adorno, Foucault e Habermas, depois dela.

Ao propor um novo racionalismo, ele nos diz que é preciso conceber uma razão capaz de crítica e de autocrítica. É capaz de crítica na medida em que é competente para lidar com a maior ou menor racionalidade das normas e valores, para "denunciar a desrazão travestida de razão, numa crítica cujo modelo foi fornecido por Marx, quando mostrou a presença na razão oficial de uma relação de poder infiltrada" e por Freud, "que nos ensinou a decifrar o desejo nos interstícios do discurso manifesto". (ROUANET, 1999, p. 12) É capaz de autocrítica, na medida em que reconhece sua

> [...] vulnerabilidade ao irracional: ou o irracional proveniente da falsa consciência – incapacidade socialmente condicionada de conhecer –, ou o irracional sedimentado no inconsciente e que tenta continuamente sabotar a objetividade do pensamento [...]. (ROUANET, 1999, p. 13)

Continuando com suas palavras, "[...] a verdadeira razão é consciente dos seus limites, percebe o espaço irracional em que se move e pode, portanto, libertar-se do irracional" (ROUANET, 1999, p. 13), ou seja, não mais tornar-se presa do irracional, por não mais desconhecê-lo. A razão do novo Iluminismo, portanto, não pode ser mais a mesma dos séculos anteriores, cujos autores desconheciam os limites internos (psíquicos) e externos (sociais) da racionalidade. Hoje estamos conscientes de sua "vulnerabilidade ao irracional".

> Assim, o novo Iluminismo proclama sua crença no pluralismo e na tolerância e combate todos os fanatismos, sabendo que eles não se originam da manipulação consciente do clero e dos tiranos, como julgava a Ilustração, e sim da ação de mecanismos sociais e psíquicos muito mais profundos. Revive a crença no progresso, mas o dissocia de toda filosofia da história, que o concebe como uma tendência linear e automática, e passa a vê-lo como algo de contingente, probabilístico e dependente da ação consciente do homem. O único progresso humanamente relevante é o que contribui de fato para o bem-estar de todos [...] não é uma doação espontânea da técnica, mas uma construção intencional, pela qual os homens decidem o que deve ser produzido, como e para quem, evitando ao máximo os custos sociais e ecológicos de uma industrialização selvagem [...] impulsos emanados da própria sociedade. [...] Mantém sua fé na ciência, mas sabe que ela precisa ser controlada socialmente. [...] Repõe em circulação a noção kantiana da "paz perpétua", com pleno reconhecimento das forças sócio-econômicas que conduzem à guerra. [...] Resgata o ideal do cosmopolitismo. [...] Assume como sua bandeira mais valiosa a doutrina dos direitos humanos. [...] Combate o poder ilegítimo, consciente de que ele não se localiza apenas no Estado tirânico, mas também na sociedade, em que ele se tornou invisível e total, molecular e difuso, aprisionando o indivíduo em suas malhas [...] Luta pela liberdade [...] de todos que se inserem em campos setoriais de opressão, regidos por versões regionais da dialética hegeliana do senhor e do escravo, como a relação homem-mulher, heterossexual-homossexual, etnia dominante-etnias minoritárias. (ROUANET, 1999, p. 33)

Essas são indicações para se construir uma ética iluminista, baseada na retificação dos valores da Ilustração, em suas duas primeiras etapas: a definição dos seus elementos estruturais e a dotação de sua base normativa. A terceira etapa será vinculá-lo a raízes sociais contemporâneas.

Assim, o novo Iluminismo poderá realizar a tarefa que a Ilustração não pôde concluir, "equipado com um novo modelo de razão e um novo conceito de crítica, dispondo de um acervo de valores próprios [...] enraizado num solo social que o salva de todo idealismo". Mas, hoje, como ontem, "[...] é preciso combater todas as instâncias que promovem a infantilização do homem,

impedindo a realização do ideal maior da Ilustração, a maioridade" (ROUANET, 1999, p. 35), ou seja, o advento da autonomia acessível a todos.

Adverte-nos Rouanet (1999) que tais textos desafiam abertamente o espírito do tempo. "Tentar resgatar a razão, a modernidade e a Ilustração numa época tão marcada por tendências anti-racionais, antimodernas e antiiluministas tem qualquer coisa de quimérico", diz ele. Mas o passado pode nos trazer muita luz ao presente, à maneira freudiana, até mesmo porque "[...] sua rejeição pelo presente diz mais sobre esse presente que muitos conceitos extraídos da atualidade mais viva". O passado não interessa simplesmente enquanto passado, mas porque está presentificado no atual momento. Rouanet usa a linguagem de Benjamin, ao dizer que "[...] não devemos hesitar em convocar o passado para depor no processo que o futuro move contra o presente".[86] (ROUANET, 1999, p. 36)

Nas palavras de Rouanet (1999, p. 113), *tout court,* "quem não pode lembrar o passado, não pode sonhar o futuro e, portanto, não pode criticar o presente [...]".

As razões do iluminismo (1999) – que reúne ensaios, anteriormente publicados em revistas, jornais e suplementos (a origem dos textos está nas últimas páginas, 348-349 do livro), e que tratam de Benjamin, de Foucault, de Merquior, de Erasmo de Rotterdam, da modernidade e da pós-modernidade à luz de sua concepção da razão iluminista, tendo como chão a teoria da sociedade proposta por Habermas – é valioso. Tomo emprestado o que ele diz a respeito de um livro de José Guilherme Merquior sobre Michel Foucault para falar de Razões do iluminismo: é muitíssimo bem escrito, "[...] porque raramente material tão denso foi expresso num [português] tão puro, com uma elegância tão cáustica e num estilo tão legível [...]". (ROUANET, 1999, p. 193) De resto, acrescento eu, num estilo de escrita que traduz exatamente os paradoxos, complexidades e contradições do pensamento iluminista (e também do pensamento complexo), o que nos leva à abertura de possibilidades de novos pensamentos. Vou dar exemplos. Ao comentar as várias disposições que coexistiram em

[86] Da mesma forma que Bourdieu rende tributos a todos os que o antecederam, à luz dos quais foi possível construir sua teoria sociológica.

Benjamin, sem que ele próprio sentisse necessidade de integrá-las em um todo sistemático ou hierárquico, Rouanet nos diz que muitos críticos e leitores cometem esse erro metodológico, ao verem apenas um ou outro aspecto do autor, de forma excludente, por terem

> [...] a tendência de absolutizar um aspecto verdadeiro, mas parcial, esquecendo outros, igualmente relevantes, embora contraditórios com o primeiro. Esse desvio de método é especialmente grave no caso de um autor tão múltiplo como Benjamin, em que a coexistência dos contrários não é uma exterioridade, mas caracteriza seu próprio estilo de pensar. (ROUANET, 1999, p. 111)

Rouanet (1999, p. 111) não pretende desviar-se desse esquema. "Afinal, o conhecimento progride muito mais pela confrontação polêmica de pontos de vista parciais que pela tentativa farisaica de captar todas as dimensões, numa pseudo-síntese [...]."

Podemos dizer que Freud também apresenta essas características de autor múltiplo, que sustenta a coexistência dos contrários. Basta lembrar que, ao conceber a segunda tópica, trazendo-nos o aparelho psíquico composto do Id, do Eu e do Supereu, Freud não abandona a primeira, que traz o inconsciente, o pré-consciente e o consciente como sistemas do psiquismo; ao conceber a pulsão de morte, a repetição e o masoquismo, além do princípio do prazer, não abandona este como regulador do funcionamento mental. Mantém contradições riquíssimas, como em seu texto sobre o humor, a atitude de defesa e de rebeldia, atribuído ora ao Eu – em sua vitoriosa afirmação de invulnerabilidade, triunfo do narcisismo –, ora ao Supereu, que, apesar de instância severa que sujeita o Eu de forma cruel, pode também ser condescendente com o Eu de modo a permitir-lhe fruição de prazer como ocorre no processo humorístico (o que não contradiz, de certa forma, sua origem de agente paterno, ambivalente, acusador e protetor).

Voltando a Rouanet: está implícita, em toda a sua obra, a ideia de que a "verdade não é nem um objeto visível a olho nu nem uma essência a ser destilada do objeto; ela é algo de parcialmente construído, a partir de

certas categorias de análise" que podem variar de acordo com o interesse cognitivo do observador, de modo que "[...] quem quer transformar a realidade, verá coisas que jamais serão vistas por quem quer conservá-la [...]". (ROUANET, 1999, p. 128)[87]

Mas se todo conhecimento pressupõe interesses cognitivos diferentes, pergunta-se ele, qual é o estatuto teórico do saber que se propõe, precisamente, a revelar essa conexão entre conhecimento e interesse? Diz ele que esse saber também não seria uma exceção à regra, pois se funda igualmente num interesse, que é o interesse emancipatório da humanidade, apontado por Habermas e endossado por Rouanet: resgatar o homem das tutelas (seja da religião, seja do estado etc.) para a conquista de liberdade e autonomia. E as teorias que correspondem a esse interesse são as disciplinas críticas – psicanálise e crítica da ideologia – e as ciências sociais orientadas criticamente, segundo Rouanet.

É esse espírito da crítica permanente que caracteriza o Iluminismo, que *ipso facto,* continua vivo, como sempre esteve, ainda que não atrelado a conteúdos do pensamento iluminista. "Ser voltaireano, hoje em dia, é rir, voltaireanamente, do próprio Voltaire; o Iluminismo passa hoje pela denúncia do Iluminismo [...]". (ROUANET, 1999, p. 195) Nada menos iluminista do que a atitude de reverência com os postulados da Ilustração, o que seria trair a razão iluminista, que é crítica, subversiva, dialética; pretende a universalidade da emancipação humana. Os conteúdos do pensamento iluminista podem estar superados, mas o Iluminismo está vivo em seu impulso crítico e na forma de interrogar.

Se o iluminismo, nesse sentido, está vivo, quais seriam os herdeiros de seu legado? Se o iluminismo foi, entre outras coisas, matriz tanto do pensamento liberal, quanto do marxista, as duas principais ideologias do século XX? Rouanet recusa tanto o Liberal-Iluminismo como o Marxo-

[87] Rouanet vai além quando faz um exercício de examinar as interseções, seja em Foucault/ Habermas, seja em Freud/Benjamin: deixa de lado as idéias preconcebidas decorrentes de supostas oposições e vai procurar, no que os autores disseram, as afinidades ou oposições latentes, não tematizadas por eles. É possível que se confirme "a existência de uma fronteira entre um Habermas [...] e um Foucault [...]; mas é possível também que essa fronteira se revele pouco rigorosa, autorizando, além dos desencontros previsíveis, um certo número de encontros", diz Rouanet (1999, p. 151).

-Iluminismo, que "supõem a institucionalização e a domesticação das luzes" e propõe uma

> Distinção perfeitamente evangélica (conhecemos, desde as epístolas de São Paulo, a diferença entre o espírito que vivifica e a letra que mata) entre o Iluminismo vivo, demônio fáustico cuja função é negar [...] e o Iluminismo de museu, cuja função é celebrar a ordem constituída. Habilitam-se, então, herdeiros de um terceiro tipo: os livre-atiradores do Iluminismo, que não falam em nome de nenhuma sociedade e conservam em toda a sua virulência o espírito iluminista original. (ROUANET, 1999, p. 201)

Rouanet inclui, entre os herdeiros, Foucault, Habermas, Freud, Marx e Adorno, mesmo, ou, sobretudo, quando criticam o Iluminismo.[88] Mas que crítica é essa, atribuída a esses pensadores? Ele mesmo responde: o pensamento crítico é crítico por ser racional e é racional por ser crítico, o que inclui a concepção do novo racionalismo já comentado anteriormente. Depois de Marx, Freud e Foucault temos instrumentos à nossa disposição para conceber um novo conceito de razão.

Mas o que é uma crítica racional, se já fomos (ou diante do fato de já termos sido advertidos) advertidos das rupturas que esses pensadores provocaram no conceito clássico de razão? Diz Rouanet (1999, p. 206):

> Diríamos hoje, numa primeira aproximação, que uma crítica é racional quando se baseia em procedimentos racionais, que incluem critérios formais – uma certa consistência interna entre premissas e conclusões, o uso de uma lógica argumentativa adequada – e critérios empíricos, que [...] consistem fundamentalmente na utilização correta de fontes, textos, documentos.

Ainda assim, é possível ser racional e não racionalista, no sentido que um autor pode seguir os critérios metodológicos científicos e, ao mesmo tempo, defender posições irracionalistas. Diz Rouanet (1999, p. 210) que

[88] Incluo o professor Gey Espinheira, um livre-atirador, que tem, em seus ensinamentos e em seus escritos, essa perspectiva crítica. O próprio Rouanet é, evidentemente, um iluminista, inspirado pelo espírito das letras, elegante, erudito, bem humorado, sem deixar, no entanto, de ser veemente em suas análises críticas.

não há pior irracionalismo que o produzido em nome de uma razão científica que "usurpa as prerrogativas da razão integral", como demonstrou em seu ensaio, citado no início deste capítulo, "Irracionalismo à brasileira". Para enfrentar esse impasse, podemos invocar "o *logos* autêntico, que Weber chama de razão substantiva, em oposição à razão instrumental" (ROUANET, 1999, p. 208) ou recorrer a Habermas, à sua razão comunicativa, em oposição à razão instrumental cuja função é a adequação técnica de meios a fins, incapaz de transcender a ordem constituída. Sem nos esquecermos de que o novo racionalismo "[...] aprendeu com os dois mestres da suspeita, Marx e Freud, a identificar a presença, na razão, de tudo aquilo que está a serviço da desrazão [...]". (ROUANET, 1999, p. 271) Quando a razão está a serviço do poder, da dominação, seu nome é ideologia; quando a serviço da mentira, chama-se racionalização.[89]

Aqui vale a pena pular para o capítulo "Erasmo, pensador iluminista" onde Rouanet nos traz esse precursor dos enciclopedistas do século XVIII,[90] esse monge andarilho que exercia

> [...] sua soberania intelectual por toda a Europa, o cérebro, o coração e a consciência do seu tempo, correspondendo-se com reis, imperadores e papas, desfechando dardos mortíferos contra padres corruptos e reformadores fanáticos [...]. (ROUANET, 1999, p. 278)

Rouanet não o considera um precursor da Ilustração, que floresceu no século XVIII, mas um pensador iluminista.

Para Erasmo, o homem – que com a Renascença viria a ser instalado no centro da história – é dotado, por natureza, de razão, que o move para a concórdia e a solidariedade, para a liberdade sobre o despotismo, para a paz sobre a guerra, para a verdade sobre o erro. A violência e a brutalidade são contrárias à sua natureza razoável – e Rouanet nos lembra que aque-

[89] Conceito psicanalítico que se refere a uma poderosa defesa, promovida pelo Eu, que justifica racionalmente, de forma muito plausível, as crenças mentirosas a respeito de si mesmo, inibindo a investigação das determinações inconscientes. Já tratado por Rouanet no supcapítulo *Razão cativa*.

[90] O destaque dado a Erasmo deve ser justificado por ter sido ele, de certo modo, um precursor de Freud, ao tratar de forma tão inusitada as paixões que estão embutidas na razão.

le pensador, à sua época (século XVI) estava rodeado pela barbárie, pela anti-razão.

É interessante notar, em sua obra-prima, *O elogio da loucura* – de uma parte, uma sátira contra a estultícia humana – que Erasmo de Rotterdam distingue sua personagem principal, a Loucura, em loucura sábia e loucura louca. A "[...] loucura sábia sabe que a sabedoria é louca, e a loucura louca é suficientemente louca para acreditar na sabedoria [...]". (ROUANET, 1999, p. 296)

A primeira é a que torna os homens mais felizes, mais puros, responsáveis pelo amor, pelo prazer, pela amizade, que "consiste em fechar os olhos sobre os defeitos dos outros, pela auto-ilusão, que torna suportáveis nossos próprios defeitos" (ROUANET, 1999, p. 295); que torna possível

> [...] a vida social, fazendo com que o marido suporte a mulher, os homens se suportem entre si e o povo suporte seus governantes. Enfim, ela está na origem da verdadeira sabedoria, pois o domínio das paixões está sob sua jurisdição [...].

Rouanet cita Erasmo quando este fala sobre a paixão:

> As paixões não são apenas pilotos que conduzem ao porto da sabedoria, mas também, na corrida da virtude, esporas e aguilhões que excitam a fazer o bem. Suprimir as paixões, como querem os estóicos, significa fazer do homem uma estátua de mármore sem inteligência, vazia de todo sentimento humano. [...] Quem não fugiria com horror, como se fosse um monstro ou um espectro, de um homem surdo a todos os sentimentos da natureza, sem paixão alguma. (ERASMO apud ROUANET, 1999, p. 296)

A loucura louca está na origem das guerras, dos crimes, das superstições, da falsa sabedoria, que é incapaz de reconhecer a presença da loucura contida na razão, de reconhecer o papel das paixões e da relatividade e os limites da ciência.

Aqui, Rouanet (1999, p. 297) pergunta: "Se quem está falando é a Loucura, qual o estatuto dessa fala? Se é a Loucura que diz que a loucura é sabedoria e a sabedoria é loucura, não seria louco aceitar essa opinião?"

E aí ele se diz mergulhado na vertigem do paradoxo, como o do mentiroso que diz que está mentindo!

Se Erasmo, ao invés do caminho do paradoxo, tivesse escolhido como porta-voz não a Loucura, mas outra deusa, Minerva – a sabedoria, que teria dito mais ou menos a mesma coisa, que teria admitido também a influência dos afetos, trazendo a razão como equilíbrio da razão e da paixão, e a loucura como reinado de uma ou outra – não teria produzido "[...] um texto muito mais inquietante, profundamente marcado pela sensibilidade ambígua da Renascença com relação à loucura, verdade do homem e ameaça a ser exorcizada [...]". (ROUANET, 1999, p. 298)

Rouanet observa que a concepção de razão de Erasmo e dos enciclopedistas do século XVIII tem algumas semelhanças nas dimensões cognitiva, moral e política, mas, para além destas, o racionalismo erasmiano está mais próximo do século XVIII – quando começa a dar-se conta da margem de desrazão que cerca a razão – do que os grandes pensadores intelectualistas do século XVII. Quando os filósofos do século XVIII condenam as paixões, estão próximos da vertente que corresponde, em Erasmo, à condenação das paixões que levam à guerra e à superstição. Quando, por outro lado, valorizam a paixão como em nenhum outro momento da história, os filósofos estão próximos da vertente que corresponde, em Erasmo, à exaltação das paixões que conduzem ao porto da sabedoria.

Assim, Rouanet observa que podemos dizer que para os filósofos existe uma razão sábia, capaz de admitir a influência das paixões, acolhendo, em parte, a loucura; e existe uma razão louca, que não é capaz de perceber os seus condicionamentos irracionais, ficando prisioneira do irracional. Essa razão dividida corresponde à dupla loucura de Erasmo: "[...] a loucura sábia, que é a verdadeira sabedoria, podendo criticar os outros e a si mesma, e a loucura louca, que incentiva o erro e o crime, e é uma falsa sabedoria, porque não se sabe louca [...]". (ROUANET, 1999, p. 299)

Rouanet não pensa que Erasmo tenha antecipado o "racionalismo pulsional de Freud, a razão sábia que conhece o substrato irracional da razão, e o combate" e sim Diderot, que disse que "existe um pouco de testículo no fundo dos nossos sentimentos mais sublimes e de nossa ter-

nura mais refinada" e que "escreveu, no *Neveu de Rameau* que, se a criança tivesse a força de um homem, estrangularia seu pai e dormiria com sua mãe". (DIDEROT apud ROUANET, 1999, p. 300)

O que disse Rouanet, quando escreveu esse livro, em 1987, que naquele momento do Iluminismo teríamos que nos defrontar com as mesmas questões que preocuparam Erasmo – a cultura, a tolerância, a liberdade, a paz e a razão – é totalmente válido para os dias de hoje. Não perdeu o prazo de validade. Ainda é e será sempre uma aposta. Aposta que se pode perder, mas que se espera fervorosamente não perder.

Em 1987, Rouanet já propunha "as humanidades", que chamou as disciplinas que contribuem para a formação do homem,

> [...] independentemente de qualquer finalidade utilitária imediata, isto é, que não tenham necessariamente como objetivo transmitir um saber científico ou uma competência prática, mas estruturar uma personalidade [...]. (ROUANET, 1999, p. 309)

O ensino das humanidades, que requer uma habilitação cuidadosa dos professores, deve ser fundado em uma "pedagogia que enfatize o debate, a pesquisa, a reflexão original e que desenvolva a capacidade de usar os conhecimentos adquiridos para compreender melhor a atualidade e para criticá-la". (ROUANET, 1999, p. 328)

É muito interessante notar, a propósito, o que Rouanet fala a respeito da categoria do sonho, tal como elaborada por Freud, que foi usada para ilustrar a "tese marxista de que os homens fazem sua história, sem terem consciência da história que fazem" (ROUANET, 1999, p. 117) e, adiante, dizendo que o modelo do sonho permitiu a Benjamin "realizar uma descrição não-empirista da realidade material e cultural do século XIX". (ROUANET, 1999, p.119)

> Pois o sonho tem o poder de desfazer e refazer conexões, de tirar as coisas do lugar e repô-las em outros lugares. Ele produz semelhanças inesperadas, ignorando semelhanças visíveis, e cria novas correspondências, inacessíveis à visão diurna. Ele cria uma relação fantasmática com o tempo – o passado é vivido como se fosse o presente – e com o espaço – os objetos do

> mundo empírico entram em conjunções incompreensíveis para a consciência desperta. [...] E cada coisa é ao mesmo tempo uma outra [...]. (ROUANET, 1999, p. 120)

Dito isso, podemos nos despedir, ao menos temporariamente, das *Razões do iluminismo,* para irmos ao encontro do próximo texto no qual encontramos mais uma contribuição exemplar do diálogo entre a psicanálise e, desta vez, a cultura.

O IMPACTO DA PSICANÁLISE NA CULTURA E DA CULTURA NA PSICANÁLISE

É com este o título que Rouanet inicia um dos subcapítulos de *Interrogações* (2003), ensaio no qual interroga: a modernidade, a psicanálise, a história, a linguagem e os autores, pela ordem dos capítulos. Detenho-me no capítulo 2, "Interrogando a Psicanálise", focando o subcapítulo mencionado.

Ele começa com a interrogação seguinte: com tantas definições de cultura – Kroeber e Dluckhohn analisaram 160 definições, há mais de meio século, número que só cresceu nos últimos anos – como precisar o uso do termo? Propõe, para isso, os registros em que "cultura" pode ser compreendida: registro antropológico, como conjunto de crenças, valores e símbolos; registro sociológico, como um conjunto de "[...] esferas de valor", na terminologia de Weber – ciência, moral, direito e arte; registro estético, como conjunto das artes – literatura, música, pintura, cinema, teatro, dança". (ROUANET, 2003, p. 135)

Outra maneira de compreender o sentido de cultura – Rouanet a concebe em outro momento do seu ensaio – é vê-la sob dois ângulos: um, antropológico, como conjunto de crenças, valores, modos de fazer e sentir, memórias e experiências partilhadas e outro, em um sentido restrito, como conjunto de bens simbólicos – as manifestações artísticas e seus respectivos suportes materiais. (ROUANET, 2003, p. 26)

Ainda que esclarecidos os usos que se pode fazer do termo cultura, Rouanet não se dá por satisfeito e pergunta: "Temos que examinar a relação da psicanálise com a cultura, mas com qual cultura? Com a cultura dos antropólogos? Com a cultura dos sociólogos? Com a cultura dos estetas?", propondo uma saída: ir a Freud, ao sentido em que a palavra foi usada por ele, "[...] de uma clareza que não deixa nada a desejar [...] tudo aquilo que fez com que a vida humana se elevasse acima da condição animal". (ROUANET, 2003, p. 135) Tal definição, ampla o suficiente para abranger todos os registros, inclui também duas outras esferas: a técnico-econômica e a das instituições sociais, ou seja, para Freud, a cultura é vista como uma totalidade, com articulações econômicas, sociais, políticas e culturais *stricto sensu*.

Rouanet vai examinar a interação da psicanálise com a cultura em duas direções: a primeira das quais a psicanálise ocupa a posição de sujeito, ao analisar a cultura como algo a ser conhecido e transformado; na segunda direção, a cultura ocupa a posição de sujeito, que influencia a recepção da psicanálise segundo configurações sociais variáveis. É com essa dialética, psicanálise *da* cultura e psicanálise *na* cultura que Rouanet vai tecer suas reflexões.

Com relação à psicanálise da cultura, ele vai nos lembrar que, para Freud, o homem não pode sobreviver sem a cultura, mesmo e porque esta repousa sobre a força, a coerção pulsional e sobre a ilusão, as quais mascaram, por sua vez, na consciência individual, os sacrifícios impostos pela vida em sociedade.

Rouanet, antes de sugerir dez temas da cultura, que, a seu ver, deveriam ser trabalhados pela psicanálise, discute e analisa, sob o fundo histórico, uma formulação enfática de Freud, que se recusava a distinguir cultura de civilização, cuja dicotomia – cultura como esfera simbólica (religião, arte) e civilização como reprodução material da vida (economia e técnica) – foi carregada de intensa carga ideológica. O que interessa é que, para Freud, cultura é o reino do mal-estar, do *Unbenhagen*, como já foi dito anteriormente, traduz um paradoxo sem saída: o homem não pode viver na natureza (não é mais um macaco) e, na cultura, não pode ser feliz. Ainda assim,

a condição humana só é possível pela cultura. Condição humana que não tem cura, como dizia o saudoso psicanalista Hélio Pelegrino.

Vamos às sugestões de Rouanet (2003, p. 139), que se permite, "[...] com a impertinência do leigo, e sem nenhuma preocupação nem de ser exaustivo, nem de ser sistemático [...]" indicar os temas da cultura que deveriam ser trabalhados psicanaliticamente.

Primeiro. Será que "a moral sexual civilizada" – criticada por Freud em 1908, período em que os costumes em voga se perderam na história, foram ultrapassados – perdeu atualmente a sua influência, na era do amor livre? Seria interessante, diz Rouanet (2003, p. 139), "[...] saber se o sexo, tendo-se evadido das malhas do sistema normativo, não teria sido capturado por outra rede, a do mercado [...]". Ele prossegue com mais interrogações: teria a "revolução sexual" dos nossos tempos se estendido a todos os países, inclusive os islâmicos, e a todas as camadas da população? Não estaria havendo um movimento de contra-revolução, em vista do neomoralismo que vem assolando parte do mundo? [91] "Enquanto essas dúvidas não forem elucidadas, não se pode descartar esse aspecto da *Kulturkritk* de Freud, a que responsabiliza a "moral sexual civilizada" pelo "nervosismo moderno". (ROUANET, 2003, p. 140) Poderíamos dizer que a "moral sexual civilizada" de hoje em dia, mudou de dono, e que o "nervosismo moderno" mudou de nome para *stress*.

Segundo. A psicanálise da cultura tem que tratar da questão da emancipação feminina. Freud reconhecia que a posição da mulher – numa sociedade em que a moral sexual vigente se baseava em um sistema de dois pesos e duas medidas, indulgente com os homens e implacável com as mulheres – era objeto de graves injustiças. Ele propunha, então, diante do sofrimento submetido às mulheres, uma reforma das normas e instituições que estabelecesse uma efetiva igualdade de direitos entre os dois sexos, baseada na igualdade intrínseca, jurídica e psíquica entre homens e mulheres.

[91] Está se apresentando, no Rio de Janeiro e em São Paulo, com grande estardalhaço e visibilidade na mídia, um grupo de jovens americanos, irmãos, que apregoam a virgindade até o casamento; usam um anel no dedo para simbolizar a "pureza". Pureza sexual, certamente, sinônimo de abstinência analisada no tempo de Freud, há mais de cem anos atrás.

O movimento feminista, que de início apregoava a igualdade de direitos, passou a defender não mais o direito à igualdade, mas o direito à diferença: o conceito de igualdade foi deixado de lado e o conceito de identidade tem prevalecido, inclusive com reflexões importantes atuais.

A psicanálise deve considerar essas tendências, colaborando com os movimentos feministas, em suas várias orientações, com a participação de mulheres psicanalistas, "[...] com vistas, seja a corrigir os desvios teóricos do feminismo, seja a corrigir o alegado estrabismo 'androcêntrico' da psicanálise [...]". (ROUANET, 2003, p. 142).[92]

Terceiro. A psicanálise da cultura deve estudar os homossexualismos masculinos e femininos, prioritariamente, com seus instrumentos teóricos para combater atitudes homofóbicas, desmascarando-as como defesas provocadas pela angústia diante de uma homossexualidade latente. Em seguida, revendo suas teorias sobre a gênese do homossexualismo para aceitar, se for o caso, a existência de uma identidade *gay*, radicalmente diferente da identidade heterossexual.

Quarto. A psicanálise da cultura pode e deve contribuir para o estudo do racismo e da discriminação contra as minorias étnicas, linguísticas e culturais. A psicanálise

> [...] estará sempre na vanguarda desse combate, mas desconfia, mais uma vez, dos que fundam sua militância no conceito de identidade – negra, muçulmana, sérvia – em vez de baseá-la na noção universalista do respeito aos direitos do homem [...]. (ROUANET, 2003, p. 143)

Rouanet coloca as cartas na mesa: afirma que a psicanálise tem o direito e o dever de fazer uma crítica radical da cultura, a fim de eliminar as situações de violência e exclusão, mas ele duvida da validade de uma estratégia baseada na identidade. Talvez, com Freud, possamos falar de identificações, e não de identidade, levando-se em conta que este de-

[92] Há textos de Freud que muito podem colaborar para essa questão: "Sobre um tipo especial da eleição de objeto no homem", "Algumas consequências psíquicas da diferença sexual anatômica", "Sobre a sexualidade feminina", que evidenciam a sua preocupação com as especificidades da sexualidade masculina e a sexualidade feminina, sem, no entanto, constituir uma "identidade", pois Freud não trabalhou com esse conceito e sim com o de "identificação".

monstrava maior preocupação em dissolver as barreiras entre os homens, do que em acentuar suas diferenças.

> Freud era um pensador universalista [...] negou a existência de uma diferença diacrônica entre os seres humanos, porque os homens de hoje se comunicam com os da idade da pedra por uma história filogenética comum. Não via diferença entre selvagens e civilizados, porque, assim como os segundos são tão capazes de pensar abstratamente quanto os primeiros – o animismo foi o primeiro sistema filosófico coerente da humanidade – , os civilizados voltam, durante o sonho, ou quando se tornam neuróticos, ao modo de pensar dos povos primitivos. Não havia, para ele, diferença de essência entre adultos e crianças, porque o jogo das pulsões é fundamentalmente o mesmo nos dois estados. Não havia diferença qualitativa entre neuróticos e pessoas normais, mas apenas uma diferença de intensidades psíquicas. E não havia diferença psíquica decisiva entre homens e mulheres. (ROUANET, 2003, p. 144)

O conceito de identificação é chave tanto da psicologia individual, quanto da psicologia coletiva. Assim como o conceito de narcisismo – individual e coletivo –, ambos fazem desaparecer as hostilidades dentro do grupo, projetando-as para fora e resultando no surgimento das barreiras e do ódio recíproco. Freud era um cosmopolita cultural, acreditava em novas formas de unificação entre os homens, sob o império da razão.

> O ideal freudiano talvez fosse a do homem descentrado, com uma identidade nômade, sempre se fazendo, sempre se refazendo, sempre disposto a relativizar todas as suas certezas culturais por sua capacidade de role-taking, de assumir incessantemente o ponto de vista do Outro, de todos os Outros com os quais ele foi se identificando ao longo da vida, até chegar à identificação com o Outro em geral, o generalized Other [...] que representa a humanidade como um todo. (ROUANET, 2003, p. 145)

Um campo fértil para a psicanálise seria analisar sob quais condições poderíamos falar no advento de um homem cidadão do mundo.

Quinto. A psicanálise da cultura deve explorar a questão da vulnerabilidade do homem moderno à ideologia, que hoje assume nova atualida-

de, com as novas tecnologias de informação e comunicação do capitalismo globalizado. Pode dar sua contribuição desvendando os mecanismos afetivos inconscientes que explicam a força da ideologia. Ao mesmo tempo em que determinam o comportamento do indivíduo em situações que não lhe são favoráveis e até em posições contrárias a seus interesses. Pode, ainda, juntamente com a sociologia política, entender como as ilusões do acervo cultural da humanidade, a exemplo da religião, da política etc. não se destinam "[...] apenas a proteger a cultura em geral, mas certa forma de organização da cultura, baseada numa repartição injusta da riqueza [...]". (ROUANET, 2003, p. 127)

Sexto. A psicanálise da cultura deve investigar a existência ou não de correlação entre estruturas de personalidade e opções políticas. Essa questão foi estudada inicialmente pelos freudo-marxistas dos anos 20, sobre a relação entre caráter e ideologia, a partir de cuja hipótese foram realizados outros estudos que pretendiam conhecer, através de questionários, a estrutura da consciência operária em vários países da Europa, completados durante a emigração, nos Estados Unidos, por um estudo sobre a personalidade autoritária, do qual participou Adorno.

Uma das principais contribuições desse estudo foi ter mostrado que as opiniões dos entrevistados sobre temas políticos nem sempre refletiam sua estrutura de personalidade. Seria de se esperar, segundo a hipótese freudo-marxista da correlação entre personalidade e atitudes políticas, que um indivíduo com inclinações altamente autoritárias tivesse opiniões hiperconservadoras, e que um outro, com predisposições progressistas, tivesse opiniões igualmente progressistas. Isso ocorreu em muitos casos, mas não em todos, como nos diz Rouanet (2003, p. 129):

> Muitas vezes, o mesmo indivíduo que era definido como progressista, na escala das opiniões políticas, tinha estrutura de personalidade característica do síndrome fascista: convencionalismo, submissão autoritária, agressividade autoritária, antiintrospecção, superstição, estereotipia, obsessão com o poder, destrutividade e cinismo, projetividade e atitude obsessiva com relação ao sexo. Inversamente, pessoas com opiniões conservadoras podiam ter personalidade genuinamente não autoritária.

Ele também apresenta, com mais detalhes, nesse estudo, as explicações de Adorno sobre tais discrepâncias, recorrendo à categoria psicanalítica da identificação patológica com o pai, pela qual o indivíduo se constituiria como personalidade fascista, independentemente de suas opiniões políticas explícitas. E afirma que a psicanálise ainda poderá contribuir para o estudo da formação de personalidades autoritárias, em todas as classes sociais.

Sétimo. A psicanálise da cultura poderia contribuir para o entendimento do personalismo que caracteriza nossa prática política, na qual as personalidades contam mais do que os partidos e a figura de um presidente mais do que os programas. Contribuiria até para o entendimento do fenômeno do populismo, do qual, segundo Rouanet, não tem notícia de nenhum estudo psicanalítico que, no entanto,

> [...] além dos seus evidentes aspectos sociológicos, é, em grande parte, redutível ao tema absolutamente freudiano da exteriorização num líder carismático do ideal de Ego de grande parte da população [...]. (ROUANET, 2003, p. 149)

Oitavo. A psicanálise da cultura poderia ajudar na compreensão de um dos fenômenos mais significativos dos nossos tempos, que é a proliferação das seitas. Freud acreditava que o avanço científico e a razão, ainda que não pudessem eliminar a infelicidade humana, poderiam vir eliminar as várias formas de obscurantismo, inclusive o religioso. Embora isso não tenha acontecido, um argumento freudiano se confirma: o papel da religião como compensação imaginária e sobre o papel do pai na comunidade dos adeptos.

Nono. A psicanálise terá que estar presente para explicar um dos fenômenos mais angustiantes do mundo contemporâneo, o da violência, frequentemente estudada, na atualidade, por sociólogos, juristas, educadores. Estamos diante de um tema em que se evidencia a pulsão agressi-

va individual se cruzando enfaticamente com as estruturas externas de poder e com um ordenamento social baseado, ele próprio, na violência. [93]

Décimo. A psicanálise da cultura não pode recuar diante da mais paradoxal de suas tarefas, a de entender, psicanaliticamente, as razões que levam a cultura a rejeitar a psicanálise. Diz Rouanet, que já havia examinado, em outro artigo, os argumentos usados por Freud para explicar essa hostilidade, que teríamos, essencialmente, um fenômeno de resistência. Ressaltando que muitas críticas à psicanálise podem e devem ser feitas. E que, nem por isso, merecem ser desqualificadas como uma simples resistência, explicada pelo próprio Freud, através de uma teorização que continua válida. Mas podemos ir ainda além, lembrando que se a resistência é universal, deve variar culturalmente.

> Quem sabe se no Brasil, país que voltou a acreditar em anjos e duendes, a resistência viria do horror à razão [...] e da conseqüente aversão a uma teoria, como a freudiana, que nos confronta com uma exigência de racionalidade permanente? (ROUANET, 2003, p. 150)

São essas as propostas de Rouanet para que se faça um diálogo entre a psicanálise e temas atuais da cultura.

Na segunda parte desse seu ensaio, ele vai tomar o caminho oposto, ou seja, a psicanálise *na* cultura, que exigiria, em nome do rigor, um tratamento à luz da sociologia da psicanálise.

Inicialmente, seria obrigatória uma investigação sobre as condições sociais, históricas e epistêmicas que permitiram o advento da psicanálise. Depois se faria necessário um exame sobre a sua recepção em diversos países e as características que assumiu, em cada um deles, por conta das suas peculiaridades culturais.

A sociologia da psicanálise deveria também investigar a sua institucionalização, por meio de suas sociedades e instituições, bem como examinar questões de status e prestígio, cisões e secessões, tentando enten-

[93] A psicanalista Angélia Teixeira, que pertence ao Campo Lacaniano da Bahia, defendeu tese, em 2007, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), sobre a violência no discurso capitalista: uma leitura psicanalítica. Ver referências.

der, além das divergências teóricas, as forças externas que estariam determinando esses conflitos.[94]

A psicanálise, enquanto objeto da sociologia, é vista como um elemento da cultura, entre outros, e como o efeito de configurações históricas e sociais que a moldam e a modificam, nos diz Rouanet.

Tanto na posição de sujeito que analisa a cultura como na de objeto, analisada pela sociologia, a psicanálise mantém, nesses dois polos, relações de antagonismo e de complementaridade, abrange crítica e cooperação. Se a psicanálise critica a sociologia por ignorar a dimensão psíquica, a sociologia critica a psicanálise por ignorar o peso e a autonomia das relações sociais. Ao mesmo tempo, a interdependência dos dois polos é evidente porque ajuda a superar os respectivos unilateralismos e reducionismos

Vou terminar com uma citação de Rouanet, esclarecedora para essa questão da conversa entre a psicanálise e a sociologia:

> Mas essa complementaridade somente seria fecunda, se resistíssemos à tentativa de integrar as duas disciplinas numa construção teórica artificial. A psicanálise e a sociologia só podem ser úteis uma à outra, se mantiverem suas fronteiras. Não precisamos nem sociologizar a psicanálise, porque ela já é social em sua essência, nem psicologizar a sociologia, porque ela é a ciência da ação, e toda ação pressupõe um sistema de motivações, conscientes e inconscientes. É tempo de tirar tanto a psicanálise quanto a sociologia dos seus respectivos guetos disciplinares – o consultório e a sala de aula – levando-as a interagir, e a interagir com a sociedade global. (ROUANET, 2003, p. 154)

[94] Creio que a teoria dos campos de Bourdieu e da apropriação que dela faço para delimitar o campo da psicanálise (capítulo 2), é uma contribuição a esse tema.

UMA CONTRIBUIÇÃO PARA A CONVERSA DE ROUANET COM A PSICANÁLISE

Tenho exposto, até aqui, os estudos de Sérgio Paulo Rouanet, nos quais ele dialoga com a psicanálise, seja analisando outros autores que também estabelecem esse diálogo, seja fazendo, ele próprio, essa aproximação. A partir de agora, eu estou assumindo a tentativa de levar adiante essa mesma empreitada, elaborando conexões do estudo feito por ele sobre o estilo shandiano, com algumas categorias psicanalíticas.

Tenho nas mãos o seu último livro, que tem o título de *Riso e melancolia. A forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e Machado de Assis.* (ROUANET, 2007)

Eduardo Portella, editor, que escreve o prefácio, diz que "a sabedoria e a vibração não costumam andar juntas, mas esta é uma exceção. A consistência teórica de Rouanet abre novas janelas, perspectivas inéditas de compreensão", para a "fortuna crítica de Machado de Assis". Cito Portella, pois, desde o início da leitura desta obra, senti a vibração com que o autor nos transmite o seu estudo sobre a forma shandiana, através da vibração com que a recebemos.

Neste livro Rouanet examina, em suma, recursos literários, estilísticos, que estão relacionados com a forma livre de escrever usada por Machado de Assis e os autores citados por ele: Laurence Sterne, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e, por licença intelectual de Rouanet, Diderot.

As transgressões, ou melhor, as inovações literárias que resultam na forma livre de escrever – que diz respeito não ao conteúdo, mas ao estilo, de Laurence Sterne, em seu livro *A vida e as opiniões de Tristram Shandy, cavalheiro,* (1759) – são analisadas e interpretadas por Rouanet.

Em primeiro lugar, segundo ele, o título da obra é singularmente inadequado, pois o autor nada diz sobre a vida do personagem-narrador, Tristram, com exceção de alguns detalhes insólitos relativos à sua concepção e ao seu nascimento. Quanto às opiniões, não são as do narrador,

como sugere o título, mas as do seu pai, Walter, do seu tio, Toby, e do criado deste, Trim.

Sterne retém do romance convencional apenas a descrição psicológica dos personagens, como Walter, "erudito extravagante que tem opiniões sobre tudo, desde formas de governo e economia política até a influência dos narizes e dos nomes próprios no destino individual". No mais, inova em tudo.

Depois deste, Sterne publica outro livro, *Sentimental jorney* (1768) assinado por Yorick, que é personagem de *Tristram Shandy,* um pastor descendente remoto de um bobo da corte da Dinamarca (alter ego de Stern, também pastor).

Rouanet nos adverte, no início de seu livro, que, entre esses autores e suas obras, existe uma *aparente* heterogeinedade. Ele ressalta o fato de que, ainda que não haja nada em comum, biograficamente, tematicamente, teoricamente ou politicamente entre eles, há uma *afinidade literária*, "facilmente perceptível para quem lê esses livros sem espírito preconcebido".

E sustenta que há uma influência em cascata,

> [...] uma corrente em que cada elo tem algum vínculo com os anteriores. Assim, Diderot deve algo a Sterne; Xavier de Maistre deve algo a Sterne e a Diderot; Almeida Garrett deve algo a Sterne, Diderot e a Xavier de Maistre; e Machado de Assis deve algo a Sterne, Diderot, Xavier de Maistre e a Almeida Garrett [...]. (ROUANET, 2007, p. 21)

Rouanet demonstra essa cascata de influências de uns para os outros autores subsequentes, fazendo comparações entre fragmentos de suas obras. Diz ele que "essa busca de influências é um passatempo fascinante, mescla de ciência e bisbilhotice, mas não vai ao essencial". O que Rouanet vai buscar é a existência de uma verdadeira *afinidade interna* entre esses autores.

A começar pelo que ele chama de "excentricidades gráficas" usadas nos diferentes livros, a exemplo de linhas pontilhadas, de páginas em

branco ou em negro, de rabiscos, de floreios, que apontam para convergências bem mais profundas, ou seja, de afinidades estruturais.

De que se tratam? Garrett, no prefácio de sua obra, escreve que os leitores achariam "fundidos os admiráveis *estilos* de [...] Sterne e Xavier de Maistre". Machado de Assis, no pórtico de *Memórias póstumas*, escreve, por intermédio de Brás Cubas, que adotara a *forma livre* de um Sterne ou de um Xavier de Maistre.

Estilo para um e forma para o outro. São as palavras-chave, mas, sobretudo, forma que é a criada por Laurence Sterne em *Tristram Shandy,* a forma shandiana.

A palavra *shandean*, no *Webster´s international dictionary*, significa "alguém que tem o espírito de Tristram Shandy" e "shandysm", "a filosofia de Tristram Shandy". Nessa acepção, o shandismo "é uma atitude diante da vida, uma concepção de mundo, um modo de enfrentar a vida e seus absurdos", diz Rouanet (2007, p. 28). Pode designar, também, "uma atitude entre libertina e sentimental, um sensualismo risonho, um humor afável e tolerante, capaz de tolerar transgressões próprias e alheias, mas também de zombar, sem excessiva malícia, dos grandes e pequenos ridículos do mundo". Neste sentido, continua Rouanet, "podemos falar em personalidades shandianas", do mesmo modo que falamos de personalidades pantagruélicas ou quixotescas.

Mas Rouanet propõe usar o termo para designar uma forma literária – a forma shandiana. Sterne a criou, mas quem a definiu foi Machado de Assis, 126 anos depois de Sterne e a milhares de quilômetros de sua Irlanda natal. Foi no prefácio "Ao leitor", de Brás Cubas, e no prólogo da terceira edição de *Memórias póstumas,* onde se lê "Trata-se, na verdade, de uma obra difusa, na qual eu, Braz Cubas, se adotei a forma livre de um Sterne ou de um Xavier de Maistre, não sei se lhe meti algumas rabugens de pessimismo". No prólogo da terceira edição Machado acrescenta Almeida Garrett, "toda essa gente viajou: Xavier de Maistre à roda do quarto, Garret na terra dele, Sterne na terra dos outros. De Braz Cubas se pode talvez dizer que viajou à roda da vida". (MACHADO DE ASSIS, 1942)

Algo inédito na história das influências literárias – que tem se limitado a estudar o impacto das obras mais antigas sobre as mais recentes – é que Machado, ao sugerir que seu livro fosse interpretado à luz dos seus modelos, sugere também que sua obra servisse para iluminá-los! Como diz Rouanet (2007, p. 33): "É o caso pouco banal de um influenciado que influencia a compreensão crítica de quem o influenciou".

Machado dá as indicações do que Rouanet chama de "forma shandiana": 1) "hipertrofia da subjetividade"; 2) "digressividade e fragmentação"; 3) "subjetivação do tempo e do espaço e 4) "interpenetração do riso e da melancolia".

Vou falar resumidamente dessas características estruturais e ilustrálas, limitando-me a poucos exemplos de Sterne e Machado de Assis, deixando o prazer de conhecer os dos outros autores, Diderot, Maistre e Garrett, através da leitura de Rouanet.

A hipertrofia da subjetividade, primeira característica estrutural da forma shandiana, diz Rouanet, é um atributo do narrador e não do autor, frequentemente confundidos. Quem fala usando o nome de Tristram Shandy não é o autor Sterne, e sim um narrador inventado por Sterne, por mais que o autor possa ocasionalmente projetar algo de sua vida e de sua personalidade no narrador, que é criatura do autor, parte integrante do livro, mesmo que não seja personagem.

Tal característica se manifesta tanto no capricho, na volubilidade, quanto na relação arrogante que o narrador tem com o leitor. Tristram Shandy é o protótipo de todos os narradores volúveis, diz Rouanet. Suas intervenções na narrativa são imprevisíveis. É o "reino do capricho", déspota absoluto, que às vezes assume um aspecto benevolente, às vezes cruel, que transparecem na relação com o leitor. Às vezes adula o leitor, convida-o para almoçar, por exemplo; em outros momentos lhe permite contribuir com a narrativa, dá a ilusão de que ele é livre, aconselhando-o, por exemplo, a pular um capítulo, ou a desenhar a imagem de uma dama, colocando à sua disposição uma página em branco. Mas o leitor, que parece ser livre para usar esta página como bem entender, é advertido por

Tristram de que deve se sujeitar aos limites da moralidade pública, de que não pode macular a castidade do livro com coisas inconvenientes!

Tristram pode também dizer que o leitor é um grande asno ou criticá-lo severamente por sua desatenção, por não saber deduzir algo das entrelinhas, ou seja, os leitores deveriam aprender a pensar, a ser menos ignorantes, que estudassem mais! As frases são engraçadíssimas. Convida o leitor para imaginar o resto de uma cena, para frustrá-lo logo em seguida, dando as instruções precisas de como o leitor deveria imaginá-la.

Ao descrever uma viagem, diz que vai dedicar 50 páginas a um episódio, mas começa o capítulo seguinte dizendo que teve pena dos leitores, "embora os tivesse em seu poder!" e que dispensaria as 50 páginas.

Machado de Assis começa um capítulo, em *Memórias,* dizendo que seria melhor suprimir o capítulo anterior, mas não suprime nada: "Estou com vontade de suprimir este capítulo [...] decididamente suprimo este capítulo". E decididamente não o suprime.

Em outro trecho, diz que o leitor prefere a anedota à reflexão e, por isso, Brás lava as mãos, transferindo ao leitor a responsabilidade pelas deficiências da obra: "O maior defeito deste livro és tu, leitor"! Ele termina o prólogo da 1ª edição dizendo: "Se te agradar, fino leitor, pago-me da tarefa; se não te agradar, pago-te com um piparote, e adeus". (MACHADO DE ASSIS, 1942)

Digressividade e fragmentação se constituem como segunda característica do estilo shandiano: o capricho e a volubilidade dos autores shandianos se manifestam no método da digressão: não se submetem à linearidade da narrativa, preferem quebrá-la "com ziguezagues sobre os quais não prestam contas a ninguém".

Vale citar aqui Machado de Assis: "Este livro e o meu estilo são como os ébrios, guinam à direita e à esquerda, andam e param".

Sterne não inventou o método digressivo, mas, diz Rouanet, ninguém como ele "inventou essa técnica com uma veia cômica tão refinada".

O complicado, ao se estudar as digressões em Tristram, é que a narrativa principal é extremamente lacônica, fazendo crer que, nas seiscentas páginas do livro, o que mais se lê é a matéria digressiva.

São vários os tipos de digressão. As extratextuais, como as denomina Rouanet, se referem a materiais já prontos, externos ao texto, como, por exemplo, "um parecer de três doutores em teologia da Sorbonne, em francês antigo, sobre se seria ou não lícito batizar, fazendo uso de uma injeção, uma criança ainda não nascida." Em outro momento um personagem é "convidado a ler um sermão que tinha caído das páginas de um livro", que, na verdade, era "o texto integral de um sermão que o próprio Sterne havia pronunciado na catedral de York, em sua qualidade de pastor anglicano, e que tinha sido publicado em 1750". Outro exemplo de digressão extratextual é o texto latino de uma excomunhão redigida no século XI.

O segundo tipo de digressão é chamado de autorreflexiva, ou seja, as que têm como objeto o próprio livro, sobre suas qualidades estéticas, seu estilo, sua composição, fazendo com que o autor não se apague atrás do livro, como instância neutra, mas assuma que sua obra é uma construção subjetiva. As mais típicas são as digressões sobre as digressões.

E diz Rouanet (2007, p. 63) que as digressões com que o autor shandiano costuma justificar as digressões são "[...] às vezes expressas em frases tão cheias de digressões que ele se confunde, e não sabe como terminar seu pensamento. E agora, como vocês estão vendo, eu me perdi." Fica desesperado em se explicar pelas palavras e, então, recorre a figuras geométricas, cada uma mais complicada que a outra. E, agora, promete evitar as digressões, para, em seguida, dizer que estas são necessárias para manter o justo equilíbrio entre a sabedoria e a insensatez, sem o qual, nenhum livro poderia se sustentar por um só ano! Tristram decide inserir sua digressão somente três capítulos adiante, mas, nos capítulos intermediários, faz novas digressões, falando do seu hábito de barbear-se quando se sente particularmente estúpido.

O terceiro tipo de digressão, Rouanet chamou-a de opinativa: constitui-se das opiniões, não apenas do narrador, Tristram, como sugere o título do livro, mas principalmente do seu pai e do seu tio, que opinam sobre tudo, dissertam sobre tudo, sem nenhum compromisso com a coerência.

Outro tipo de digressão se manifesta pelas histórias paralelas, que são exuberantes, em contraste com a pobreza da história principal, chamadas por Rouanet de "digressões narrativas".

Rouanet (2007, p. 65) diz que "agora podemos entender a complexidade diabólica do procedimento de composição de Sterne". A narrativa principal é cortada por digressões e estas são cortadas pela narrativa principal e por outras digressões; como os cortes são múltiplos, a fragmentação é ilimitada. E Tristram Shandy "é a montagem supremamente bem-sucedida de todos esses fragmentos".

As digressões prediletas de Machado de Assis são as autorreflexivas. Brás fala o tempo todo sobre o seu livro, da sua forma livre e difusa, explica o ordenamento e o conteúdo dos capítulos, diverte-se fazendo auto-elogios irônicos, faz uma digressão sobre a digressão enquanto processo construtivo.

Subjetivação do tempo e do espaço é a terceira característica do estilo shandiano: a soberania dos autores shandianos – que se manifesta na hipertrofia da subjetividade, que se manifesta no capricho e na volubilidade, que se manifestam no método da digressão – se manifesta também na maneira arbitrária de tratar o tempo e o espaço, dissolvidos na subjetividade do narrador, que os trata despoticamente, assim como tratou o leitor.

> O autor shandiano é agudamente consciente do poder do tempo sobre as pessoas, seja por submetê-las à velhice e à morte, seja por impor o peso do passado sobre o presente [...], assumindo uma atitude de desafio. Ele finge ser senhor do tempo [...]. (ROUANET, 2007, p. 120)

O primeiro aspecto dessa relação com o tempo é a consciência da transitoriedade das coisas, a consciência do efêmero. Assim, o narrador distorce o tempo histórico – que serve como pano de fundo –, como também maneja arbitrariamente o tempo da ação, que fica radicalmente subordinado ao tempo narrativo.

Sterne cria um tempo narrativo que remaneja o tempo da ação por meio de técnicas como a temporalidade cruzada, a imobilização, a inversão, o retardamento e a aceleração. Elas servem para conter a angústia do autor, que sofre com a consciência da passagem irreversível do tempo.

Na temporalidade cruzada, se interpenetram o tempo do narrador, o tempo da ação e o tempo dos personagens. Por exemplo: o narrador invade o passado de seu personagem para modificar o seu futuro.

A imobilização consiste em petrificar um personagem, enquanto o narrador faz as suas digressões, para despertá-lo capítulos depois. Tristram deixa tio Toby com um gesto de sacudir as cinzas do cachimbo para ficar dezenas de páginas fazendo digressões disparatadas, para depois, concluídas as digressões, mover Toby de novo jogando as cinzas. Noutra passagem, menciona uma parteira e a esquece por seis capítulos, e, quando retoma o tema, diz que sente algum remorso por um esquecimento tão prolongado. Em certos trechos, Tristram diz que vai deixar os personagens dormindo, para ter tempo para si e fazer digressões. Depois, os desperta com um rangido de uma porta!

Outra técnica é a inversão, por meio da qual "o narrador age sobre a flecha do tempo, corrigindo a sua irreversibilidade". Há *flashbacks, flashforwards,* e a interpenetração de ambos. O livro começa antes do começo e termina antes do fim. "O começo, que deveria ser a história da vida de Walter e Toby, acaba sendo a história das calamidades pré-natais que perturbaram a concepção do herói e dos desastres que presidiram o seu nascimento. O fim, que deveria ser a maturidade do herói, no momento em que ele começa a escrever suas memórias, é o episódio final dos amores do tio Toby, isto é, quatro anos antes do nascimento de Tristram. Há uma inversão do tempo ao longo do livro, totalmente arbitrária.

A ação também pode ser retardada ou acelerada: são os dois extremos do método do narrador. O retardamento é obtido pelas digressões: Tristram pede licença para contar a história à seu modo, demorar-se na estrada, "vadiar no caminho". Se, às vezes, sente necessidade de contar todos os pormenores, em outras, o narrador se impacienta, convence-se da inutilidade da descrição exaustiva e a narrativa se torna rápida, lacunar, com tanta velocidade que o leitor, zonzo, tem que reconstituir a cena em sua imaginação.

A representação shandiana do espaço é tão caprichosa quanto a do tempo. Tempo e espaço se desmaterializam, se transformando em vivência subjetiva, ao sabor dos interesses e caprichos do narrador, de suas simpatias e antipatias.

O tratamento arbitrário dispensado ao tempo e ao espaço também se estende às unidades lógicas: dedicatória, prefácio, capítulos. Tristram

faz a sua dedicatória no final do capítulo 8 do volume I, deixando um espaço em branco e oferecendo-a, ao preço de 50 guinéus, a qualquer duque, marquês, conde ou barão que deseje comprá-la, comprometendo-se a preencher o espaço em branco com o nome do comprador na próxima edição do livro.

O prefácio também vem no meio do livro e não no início. O autor shandiano, apesar de saber que um livro tem um começo, um meio e um fim, não segue, necessariamente, esta ordem. O fim pode estar no começo, o começo no fim, e um e outro podem estar no meio.

Quanto aos capítulos que deveriam ser normalmente consecutivos, para Tristram isso é uma "tirania insuportável!" Tristram decide que precisa escrever o capítulo 25 antes dos capítulos 18 e 19, por mais que os críticos o censurem. Assim, ele passa do capitulo 17 ao 20 e só muito mais tarde escreve os dois capítulos pulados. A inversão dos capítulos reflete a inversão do tempo da ação, em que o fim pode estar antes do começo.

Há também o tempo sem tempo – imobilização – durante o qual nada acontece, ou muito pouco, visualizada pela supressão dos capítulos e sua substituição por páginas em branco. Tristram suprime todo o capítulo 24 do volume IV e defende essa supressão por razões estéticas, ou seja, as páginas que faltam eram tão bem escritas, tão superiores ao resto do livro que destruiriam o equilíbrio entre as diferentes partes da obra. Mas Rouanet diz que a verdadeira explicação é outra: Tristram acha que a questão que estaria tratando, neste trecho, é indigna da atenção de pessoas sérias; assim, trata de uma não- questão em um não-capítulo.

Outra maneira de manifestar a imobilização é deixar capítulos em branco, como "contrapartida visual dos tempos em branco". Essas páginas em branco contêm uma informação essencial, que corresponde, *aparentemente*, a não-acontecimentos. Após uma página em branco vem outra parcialmente em branco, terminando com uma partitura musical!

Com os capítulos em branco, Tristram alude à pobreza dos acontecimentos. Mas, ao reintroduzi-los, mais tarde, ainda que invertidos, reconhece que eles não foram inteiramente nulos. Aqui se dá também um efeito de retardamento, pois os capítulos em branco reaparecem, depois,

como texto. Ao fazer isso, Tristram nos oferece um poderoso efeito estético, diz Rouanet.

A título de ilustração, um capítulo vazio, em branco, que reaparece, depois, trata de uma viúva que fica olhando para baixo, para um rasgão em seu avental, enquanto esperava que o tio Toby declarasse o seu amor. Ora, diz Rouanet, rasgão (*slit*) significa também *fenda*, cujo significado sexual "é óbvio tanto em inglês quanto em português, não tendo dificuldade em interpretar o gesto da viúva como uma ação sintomática, no mais puro sentido freudiano". Rouanet recomenda, a quem julgar rebuscada essa interpretação, a leitura de Freud, na *Psicopatologia da vida cotidiana*, em uma passagem onde este cita *Tristram Shandy,* "a conhecida novela humorística de Lawrence Sterne", dizendo que "[...] também no campo dos atos sintomáticos a observação psíquica tem que ceder a prioridade aos poetas e não pode fazer mais que repetir o que estes têm dito já há muito tempo". (FREUD, 1973w, p. 890)

Rouanet dá a sua interpretação dos capítulos em branco que serão depois reintroduzidos em texto: o material de que se trata (sexual) é primeiro censurado, para depois reaparecer parcialmente dissimulado pela descontextualização e pela inversão. "A mesma história é, por assim dizer, contada duas vezes, a primeira pelo silêncio e a segunda pela linguagem". (ROUANET, 2007, p. 139)

Esta técnica shandiana nos faz lembrar do *Bloco mágico,* ou *Bloco maravilhoso,* um texto de Freud em que ele explica, de forma magistral, a estrutura do inconsciente. Mas esta seria uma digressão, não a farei agora.

Por fim, a última característica estrutural analisada por Rouanet desses autores shandianos, é a interpenetração do riso e da melancolia. A respeito de sua obra, *Memórias,* Machado de Assis diz que "Escrevi-a com a pena da galhofa e a tinta da melancolia" Creio que, depois desta frase, não há muito mais a acrescentar!

Darei apenas algumas indicações das confluências da literatura – em suas características estruturais, tal como Rouanet as formulou – e da psicanálise.

a) Hipertrofia da subjetividade do autor, que se implica em sua obra, que se relaciona com a subjetividade do pesquisador, psicanalista.

b) Digressividade e fragmentação, que se relaciona com a "associação livre".

c) Subjetivação do tempo e do espaço, que se relaciona com a atemporalidade do inconsciente.

d) Riso e melancolia, que se relaciona com o humor, que, para Freud, é a maneira mais saudável de lidar com as adversidades da vida.

É interessantíssimo notar que, com a técnica das páginas em branco, depois apresentadas em texto, a forma shandiana muito se relaciona com o processo do recalque e da construção em psicanálise.

Depois que Rouanet leu este meu ensaio sobre o seu *Riso e melancolia* e as aproximações que fiz com este seu brilhante trabalho sobre o estilo shandiano e a psicanálise, recebi dele uma mensagem, que acrescentou mais interpretações ao que eu já havia feito.

Diz Rouanet em sua mensagem: "Pensando bem, cada uma das características estruturais da forma shandiana é susceptível de uma leitura psicanalítica: 1) Hipertrofia da subjetividade – é o narcisismo, *Sua majestade o ego.* 2) Digressividade e fragmentação – é o caráter descontínuo do processo associativo, o discurso "digressivo" do paciente, que abandona a linha reta sempre que um desvio se impõe. 3) Subjetivação do tempo e do espaço – é a temporalidade analítica, a inversão, o tempo da origem se intrometendo no presente que está sendo vivido e narrado. 4) Riso e melancolia: é a alternância típica do que se chamava antigamente de psicose maníaco-depressiva, que Freud conhecia bem, e que ele estudou em *Luto e melancolia* e *O chiste e suas relações com o inconsciente.*

Assim, considero concluído este capítulo, não sem antes dar uma explicação sobre dois volumes muito importantes da obra de Rouanet, não apresentados aqui: os volumes que integram a obra *Os dez amigos de Freud.* Segundo a revista *Percurso,* esse trabalho foi resultado de uma pesquisa de fôlego, que apresenta um panorama minucioso da vida cultural e literária vienense do início do século XX.

Segundo Rouanet, foi uma experiência deliciosa, que durou quase dez anos, durante os quais pesquisou os dez autores mencionados por Freud como suas leituras prediletas, ao seu biógrafo Ernest Jones. E, como Freud teria tido, em sua produção teórica, a influência desses autores. Como disse Rouanet, toda obra de literatura é sempre citação, intertextualidade infinita![95]

A justificativa mais acadêmica, ao deixar de lado esses dois volumes é que, ao trazer para este trabalho sete obras de Rouanet, tentei fazer um rastreamento teórico que acredito ter sido suficiente para demonstrar como ele lida com a interdisciplinaridade, e, principalmente, como ele colabora para um diálogo profícuo entre a psicanálise e as ciências humanas.

[95] Para ser mais precisa, cito Rouanet (1999, p. 123): "A tarefa mais autêntica da citação é revelar a verdade da palavra alheia, através de sua incorporação a um novo texto, em que ela se aliena, e nessa alienação aprende uma nova fala. Arrancada, pela violência, ao contexto que constituía seu *habitat*, a palavra renasce numa nova ordem, que lhe é estranha, e que ela ilumina com uma visão mais clara, como o exilado, cujo olhar é mais agudo que o do autóctone, e descobre no lugar de exílio dimensões mais profundas. [...] A citação desorganiza, translada e reorganiza, e com isso salva a palavra".

CAPÍTULO 4

O INDIVÍDUO E O SUJEITO

A presença do social não é uma exterioridade, mas uma imanência constitutiva do sujeito. (ROUANET, 1985, p. 115)

A trajetória assumida, neste trabalho, se iniciou com o terreno epistemológico no qual me situo, seguindo pela delimitação dos campos dos quais tratei – sociologia e psicanálise –, estabelecendo alguns dos possíveis pontos de interseção e confluência entre ambas, exemplificando e ilustrando, através de Norbert Elias, com seu conceito de civilização. Em seguida, foi apresentada uma síntese das obras de um dos autores que mais contribuíram para esse diálogo, Sérgio Paulo Rouanet.

Chegou a hora de eu fazer esse diálogo, à luz da teoria da complexidade, a partir dos cruzamentos interdisciplinares da sociologia e da psicanálise, inspirada pelos autores que fizeram isso antes de mim, em especial Rouanet. Chegou a minha hora, portanto, de enfrentar o esforço de teo-

rizar sobre a questão dos mecanismos sociais e psíquicos que constituem o ser humano e que o bloqueiam em sua emancipação: de um lado, temos o indivíduo – condicionado por mecanismos sociais –, de outro, o sujeito – determinado por mecanismos psíquicos – os quais, entrelaçados, imiscuídos, amalgamados, compõem – em rede complexa –, a subjetividade humana, sobredeterminada.

Antes de tudo, uso o termo indivíduo para designar o agente social, diferenciado de um todo, distinto de uma massa homogênea, dotado de uma consciência individual, destacada de uma consciência coletiva. Refiro-me àquele que convive em sociedade, que pratica ações, sofre condicionamentos, enfim, ao indivíduo contemplado pela sociologia. Dizendo de outra forma, levo em consideração a dimensão social do ser humano, independentemente de sua dimensão psíquica, esta tratada pela psicologia, e, em especial, pela psicanálise.[96]

Uso o termo sujeito para designar a dimensão psíquica do ser humano, estudada pela psicanálise: o sujeito dividido, o sujeito que desconhece a si próprio. O sujeito inconsciente, sobredeterminado, em sua vida mental, pelas instâncias do Eu, Supereu e Id,[97] pelo princípio do prazer e da realidade, pelas pulsões, pelas defesas. O indivíduo está num plano intermediário entre o singular e o universal, ou seja, no plano do particular (não é de todos e nem de um só); o sujeito está no plano do singular.[98]

---

[96] Como separar coisas inseparáveis? Como separar o ser social do indivíduo singular? Penso que, advertidos desse paradoxo, poderemos focalizar, teoricamente, um aspecto, para efeitos de estudo, não perdendo de vista o outro que lhe é imanente.

[97] Para compreender o caráter complexo da tradução recorro a Paulo Cesar de Souza, tradutor de Freud, Nieszche e Brecht, em *Palavras de Freud. O vocabulário freudiano e suas versões* (1998).

[98] Proponho essa delimitação dos conceitos de indivíduo e sujeito para melhor desenvolver os condicionamentos/determinações que os constituem e os submetem, sem desconsiderar outras definições, como a de sujeito cognoscente de Kant e a de indivíduo histórico de Weber. Assim, pretendo direcionar, em razão do diálogo mais direto entre a psicanálise e a sociologia, a sobredeterminação que os conceituam como agente (do lado da sociologia) e como singular sujeito (do lado da psicanálise).

INDIVÍDUO

Nesta parte do presente trabalho, vou recorrer a Pierre Bourdieu e a Norbert Elias e às suas respectivas concepções de *habitus,* com as quais pretendo discutir a formação e os condicionamentos sociais do indivíduo. Antes disso, porém, vou expor um estudo sobre o tema que traz elucidações importantes para a sua conceitualização. Trata-se de uma série de ensaios escritos por Barbara Freitag, em *O indivíduo em formação* (2001).

> Cada indivíduo é um representante singular da espécie humana, que potencialmente é dotado de razão. Apesar das diferenças de cor, religião, classe social, nacionalidade, existe uma natureza humana comum a todos os homens [...]. (FREITAG, 2001, p. 19)

O indivíduo, para que seja um representante da espécie humana, pode e deve ser educado,[99] socializado – é uma condição *sine qua non.*[100]

Freitag desenvolve seu estudo sobre a educação a partir de uma ótica interdisciplinar, promovendo um diálogo entre os pontos de vista filosófico, psicológico, literário, sociológico e psicanalítico.[101]

Do ponto de vista filosófico, recorre a Sócrates, Platão, Rousseau e Kant, para examinar a questão da ensinabilidade do conhecimento e das virtudes, a qual exige esclarecimentos

> [...] sobre a natureza humana e sua plasticidade, sobre a função do educador, os processos de transmissão do conhecimento, os valores e os conteúdos veiculados, sobre a natureza da sociedade e seus grupos de interesse [...]. (FREITAG, 2001, p. 8)

---

[99] Não estou me referindo à dimensão formal da educação, mas, simplesmente, no sentido dicionarizado da palavra.

[100] Essa é a ideia de Kant, de Durkheim, de Freud, de Elias, entre outros, para os quais, cada qual à sua maneira, o indivíduo só pode viver em sociedade se for por ela ser socializado.

[101] Não é demais salientar que Freitag também estabelece o diálogo interdisciplinar em seus trabalhos, inclusive em suas conferências, como, por exemplo, "Um diálogo entre a arquitetura e a psicanálise", proferida na Academia Brasileira de Letras, em 2007.

Do ponto de vista psicológico, examina as condições e predisposições dos indivíduos para o aprendizado de conhecimentos teóricos e práticos e para a construção do julgamento moral, à luz de Jean Piaget (1932) e Lawrence Kohlberg (1983-1987), seu discípulo de Harvard, entre outros.

Do ponto de vista literário, busca chamar atenção para o fato de que a literatura clássica e a contemporânea podem fornecer,

> [...] de forma fascinante e sedutora [...] subsídios inestimáveis para a compreensão dos processos de moldagem [*Bildung*] dos personagens segundo uma imagem ou modelo socialmente recomendado e individualmente desejado [...]. (FREITAG, 2001, p. 9),

bem como assumir, além da função estética, uma função pedagógica, ou seja, a literatura pode funcionar como agente socializador, ao lado de pais, mestres, textos pedagógicos etc. Para isso, discute romances que são considerados de formação, como os de Rousseau, de Goethe e de Pestalozzi.

Do ponto de vista sociológico, examina as instituições socializadoras (família, escola, igreja, associações etc.) como uma moldura socialmente preestabelecida, com suas normas e exigências, através das quais "[...] bem ou mal fica assegurada a objetivação de aspirações subjetivas e pulsionais no interior da sociedade dada [...]" (FREITAG, 2001, p. 10), através da leitura de Durkheim e outros. Para ilustrar essa temática, analisa a formação do indivíduo através da instituição, recorrendo à obra-prima de Raul Pompéia, *O ateneu* (1888).

Freitag admite ter sido guiada também pelos mecanismos inconscientes estudados por Freud em *A Interpretação dos sonhos* para essa sua reflexão sobre a formação, a socialização, a construção e o aprendizado dos indivíduos.

É muito interessante a apropriação que ela faz dos conceitos de condensação e deslocamento, mecanismos próprios do funcionamento inconsciente: pela condensação, reúnem-se, num mesmo bloco temático, descrições e análises dispersas nos textos literários, filosóficos, sociológicos e psicológicos, ou seja,

> Ao juntar, em um mesmo texto, conotações distintas de um mesmo conceito, relacionando textos que pertencem a diferentes campos do saber, ganha-se em

> riqueza e sofisticação semântica, captando todas as nuances de um conceito, mesmo que estas estejam dispersas pelos múltiplos saberes. Neste sentido, a perspectiva inter e multidisciplinar pode resultar em um alargamento do horizonte conceitual e em uma melhor compreensão de fenômenos sociais e psíquicos altamente complexos. (FREITAG, 2001, p. 12)

Freitag exemplifica esse processo com conceitos que têm uma multiplicidade de conotações, que se desdobram em múltiplas facetas, como é o caso da *Paidéia* grega ou da *Bildung* alemã,[102] de difícil tradução para o português; também como o conceito de "disciplina", central para a questão da educação, pode ter conotações diversas, condensadas, positivas e negativas, às quais, analisadas, enriquecem a sua compreensão.

Com o conceito de deslocamento, é possível desmembrar um mesmo bloco temático em suas múltiplas dimensões, transpondo-as de um texto para outro.

> Este desvendamento dos múltiplos significados e sua projeção para diferentes áreas do saber resultam em uma definição mais precisa e sutil, conquistada, neste caso, através do *deslocamento* do conceito da área pedagógica, onde seu conteúdo semântico parece claro e inquestionável, para outras áreas do conhecimento, onde novas conotações lhe são ou podem ser acrescidas, com ganho de informação e alargamento da consciência crítica. (FREITAG, 2001, p. 13)

E pergunta Freitag: nessa analogia com a psicanálise, quem seria o paciente? Seria a educação, em suas múltiplas conotações dos conceitos de *Paidéia* e *Bildung*! Ao colocar a educação no divã, ela vai se aprofundar nos conteúdos condensados desse conceito, bem como deslocá-los para as diversas áreas do conhecimento, revelando, também, as determinações inconscientes a que estão submetidos e proporcionando-nos, como diz, um "alargamento da consciência crítica".

[102] A autora recorre às várias tematizações de diversas disciplinas para conceituar a *Bildung*. Da estética e da arte, toma emprestado o conceito de moldagem de um personagem segundo um ideal; da teoria moral e psicológica, toma a conotação de construção do caráter da pessoa; da sociologia e da ciência política, busca um objetivo social e um ideal comunitário, a ser posto em prática por todos e cada um. (FREITAG, 2001, p. 12-13)

Admite, também, como pano de fundo, a *episteme* iluminista, "[...] a busca da autonomia (intelectual e moral) e da liberdade do homem dotado de razão no plano individual e coletivo [...]" (FREITAG, 2001, p. 16), que tem em comum, com os filósofos gregos, a defesa do indivíduo, da razão e da universalidade da natureza humana.[103]

Temos, nesse estudo, uma importante reflexão sobre a educação, sem a qual o ser humano não adquire essa condição, sobre a pedagogia de qualidade, sobre a possibilidade e a necessidade de formar "[...] um cidadão [...] mais virtuoso, honesto, sábio e justo [...] uma sociedade [...] mais ética, justa e solidária, através de um esforço conjunto e coletivo de *educação para todos* [...]". (FREITAG, 2001, p. 26)

Esse estudo é importante, também, para mostrar que o conceito de indivíduo está atrelado às condições sociais, históricas, políticas, econômicas e psíquicas, imprescindíveis à sua constituição, emergência, sobrevivência e convívio no contexto da sociedade na qual está inserido – em que se destaca o processo de educação, que deve ser voltada para "[...] a realização de um ideal pedagógico comprometido com a idéia da perfectibilidade humana e da perfectibilidade da humanidade [...]". (FREITAG, 2001, p. 22)

É preciso reconhecer que

> [...] precisamos conhecer a fundo a natureza dos processos sociais e psicológicos que envolvem a constituição da consciência moral do indivíduo e a validação social de normas e valores [...] no interior de grupos e sociedades históricas [...]. (FREITAG, 2001, p. 50)

[103] A *universalidade da natureza humana* quer dizer que todos somos iguais, apesar das diferenças culturais, sociais etc. Iguais no sentido de que somos todos companheiros do mesmo barco, neste navegar que é preciso, no mesmo planeta, que, por sinal, nem é muito grande, diante do universo. Sabemos que não podemos admitir duas categorias de cidadãos – como já aconteceu em outras épocas e ainda acontece, hoje – os que têm condições aquisitivas para ter direito à educação e a tudo o que ela pode propiciar, e os que são excluídos, carentes, imigrantes e pobres do mundo inteiro.

CONTEXTUALIZANDO O CONCEITO DE *HABITUS*

Para situar o conceito de *habitus* na vasta rede teórica de Bourdieu e de Elias, vale à pena lembrar, rapidamente, os seus principais conceitos, com os quais aquele está em conexão. Apresento, primeiramente, os de Bourdieu.

Espaço social: ao apresentar o modelo de espaço social, Bourdieu toma como ponto de partida o caso particular da França – pesquisa inseparavelmente teórica e empírica, a respeito de um objeto bem situado no tempo e no espaço, ou seja, a sociedade francesa nos anos 70, que mobiliza uma pluralidade de métodos quantitativos e qualitativos, estatísticos e etnográficos, macro e micro sociológicos, de observação e de avaliação – mas que pode ser aplicado a qualquer outra sociedade. Para capturar a lógica mais profunda do mundo social, de acordo com o teórico, torna-se necessário submergir na particularidade de uma realidade empírica, historicamente situada e datada, para, então, construí-la como "caso particular do possível" (expressão tomada de Gaston Bachelard).

Uma análise do espaço social tem como objetivo apanhar o invariante, a estrutura, na variante observada, apreendendo estruturas e mecanismos de construção, de reprodução e de transformação do espaço social, de forma que este venha a representar um modelo com validade universal.

Qual é a noção de espaço para Bourdieu: conjunto de posições distintas e coexistentes, exteriores umas às outras, definidas umas em relação às outras por sua exterioridade mútua e por relações de proximidade, de vizinhança ou de distanciamento. E, também, por relações de ordem, como acima, abaixo, entre.

O espaço social é um campo de forças, campo de lutas, no qual os agentes se enfrentam com meios e fins diferenciados, conforme a sua posição na estrutura do campo, contribuindo para a sua conservação ou para a sua transformação. O espaço social é constituído pelos agentes ou grupos, aí distribuídos em função de sua posição nas distribuições estatísticas, de acordo com os dois princípios de diferenciação: **o capital econômico e o capital cultural**.

Os agentes são distribuídos no espaço social segundo duas dimensões: a primeira, de acordo com o volume global de capital que possuem (dos dois tipos); a segunda, de acordo com o peso relativo dos diferentes tipos de capital – econômico e cultural – no volume global de seu capital. Por exemplo: os que possuem um grande volume de capital global (econômico+cultural), como empresários, profissionais liberais, professores, opõem-se aos menos providos, como os operários não qualificados. Na perspectiva do peso relativo do capital econômico e do capital cultural, os empresários (ricos em capital econômico) se opõem aos professores (relativamente mais ricos em capital cultural do que econômico).

Às duas dimensões desse espaço correspondem dois conjuntos de mecanismos de reprodução diferentes – cuja combinação define o modo de produção – que fazem com que o capital puxe o capital e com que a estrutura social tenda a perpetuar-se (não sem sofrer deformações importantes).

O espaço de posições sociais se converte em um espaço de tomadas de posição pela intermediação do espaço de disposições (*habitus*). Cada classe de posições corresponde a uma classe de *habitus*: as diferentes posições no espaço social correspondem a um sistema de separações diferenciais nas propriedades dos agentes, isto é, em suas práticas e nos bens que possuem.

O espaço social, realidade invisível, é espaço de diferenças, de posições diferenciadas e definidas pelo lugar que ocupam na estrutura de distribuição dos tipos de capital, o qual, por sua vez, comanda as representações desse espaço, bem como as tomadas de posição nas lutas que irão conservá-lo ou transformá-lo. O espaço social é a realidade primeira e última que determina até as representações que os agentes sociais podem ter dele.

Capital é a incorporação quantitativa e cumulativa de qualidades ou bens. Quando os bens, econômicos ou financeiros, herdados ou adquiridos, se acumulam no curso do tempo em mãos de agentes ou instituições, temos o *capital econômico*.

O *capital cultural* se refere à aquisição progressiva de conhecimento: quanto maior o conhecimento específico em várias áreas de produção cultural, maior é o *capital cultural*.

A reprodução da estrutura de distribuição do *capital cultural* se dá na relação entre as estratégias das famílias e a lógica específica da instituição escolar. Quais são estas estratégias de reprodução: estratégias de fecundidade, estratégias matrimoniais, de herança, econômicas e estratégias educativas. Bourdieu enfatiza as instituições de ensino – sua posição no espaço social, marcadas hierarquicamente pelas instâncias de consagração e reconhecimento – como geradoras de *capital cultural*.

Além do capital *econômico* e *cultural*, Bourdieu faz referência ao *capital político* – o que assegura a seus detentores uma forma de apropriação privada de bens e de serviços públicos, espécie de posição na hierarquia dos aparelhos políticos e a antiguidade de cada agente e sua linhagem nas dinastias políticas – e o *capital social* – que se refere às relações acumuladas de familiares e amigos cujas posições oferecem bens ou serviços.

Em suas análises mais antigas sobre a honra, reformuladas várias vezes, Bourdieu verifica que as lutas pelo reconhecimento são uma dimensão fundamental da vida social, baseando-se na acumulação de uma forma particular de capital, *o capital simbólico*. Honra, aqui, tem o sentido de reputação, de prestígio, de capital fundado sobre o conhecimento e o reconhecimento, sobre a autoridade e a fama.

Quanto à *Teoria dos campos*, já foi apresentada em capítulo anterior.

A noção de *trajetória*: a relação entre os agentes – e suas disposições que constituem seus *habitus* e as forças do campo – se objetiva em uma trajetória e em uma obra.

Diferente da biografia, a trajetória descreve a série de posições sucessivamente ocupadas pelo autor em estados sucessivos do campo – é apenas na estrutura de um campo, relacionalmente tomado, que se define o sentido dessas posições sucessivas. A noção de trajetória difere da biografia porque:

> Tentar compreender uma vida como uma série única e por si só, suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outra ligação que a vinculação a um

> sujeito cuja única constância é a do nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede [...]. (FREITAG, 2001, p. 71)

Enfim, só podemos compreender uma trajetória se tivermos construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou.

Passemos agora a alguns conceitos fundamentais de Norbert Elias, cujo esclarecimento talvez seja útil para se entender o seu conceito de *habitus*, o qual está inserido nessa rede teórica.

Civilização, para Elias, diz respeito, em primeiro lugar, à auto-regulação individual de impulsos do comportamento, determinado por afetos e pulsões, já que ele não acredita que o ser humano seja civilizado por natureza. Elias admite, no entanto, que o ser humano possua uma disposição que torna possível, sob determinadas condições, um controle de tais impulsos para que consiga conviver consigo próprio e com os outros seres humanos. Sem controle desses impulsos, os processos de civilização não seriam possíveis.

Se Elias diz que os seres humanos não são civilizados por natureza, está dizendo que não possuem uma regulação "nativa" dos seus afetos e pulsões, regulação esta necessária para conviver com os seus pares. Mas, ao possuir uma disposição que torna possível a autorregulação, os seres humanos podem consegui-la, mediante "[...] a aprendizagem pessoal dos controles dos afetos e pulsões, no sentido de um modelo de civilização específico da sociedade [...]". (ELIAS, 2006, p. 21)

Elias se pergunta, ao investigar o processo de civilização, quais são os elementos invariáveis, e, também, os variáveis, a que o conceito de civilização se refere. Os elementos invariáveis, que encontramos em todas as sociedades humanas, são as coações exteriores – tanto as naturais como as sociais – que se convertem em autocoações, indispensáveis, mas "[...] nem todos os tipos de coação exterior são apropriados para produzir o desenvolvimento de instâncias individuais de autocoação e muito menos para fomentá-las em massa [...]". (ELIAS, 2006, p. 22) Assim, diz ele, por exemplo,

> A coação exterior na forma de violência física é menos indicada para a formação de instâncias constantes de autocontrole que a persuasão paciente; coações exteriores que oscilam freqüentemente entre a ameaça violenta e a demonstração calorosa de amor são menos indicadas que as coações exteriores constantes fundamentadas no calor afetivo, que dá segurança. (ELIAS, 2006, p. 22)

O amplo processo de civilização – desde que o mundo é mundo, dos primórdios aos dias atuais – tem sido dominante, mas convive constantemente com contraprocessos descivilizadores, os quais, nada garante, possam prevalecer. Elias se refere ao enorme crescimento das "unidades de subsistência humana", ou seja, pequenos grupos ou tribos, compostos de poucas pessoas, que se multiplicaram, com o curso do tempo, em estados nacionais que compreendem milhões e milhões de pessoas. Isto tem exigido novos modelos de civilização, ou seja, o aflorar de novas "figurações" (conceito apresentado a seguir).

Observamos que ainda não temos o conceito de civilização, no sentido estrito. A não ser uma de suas condições, que é a autorregulação dos impulsos individuais, que permite o convívio dos seres humanos entre si. E que esta autorregulação provém, inicialmente, de fatores exteriores, sem os quais os indivíduos não podem aprender o autocontrole.

O que é variável no processo de civilização são os seus processos especiais, de tribo para tribo, de nação para nação. Que diferem, em razão das particularidades de seu destino social. Assim, é variado o desenvolvimento dos processos especiais de civilização, bem como as figurações dos modelos, que encontram uma de suas "[..] expressões mais prementes no *habitus* social comum dos indivíduos que formam entre si uma determinada unidade de subsistência [...]". (ELIAS, 2006, p. 23) Isto se refere às formas específicas de auto-regulação, absorvidas mediante o aprendizado de uma linguagem comum, ou seja, no caráter comum do *habitus* social.

Dos elementos invariáveis, comuns a todos os processos de civilização (e também de descivilização) se destaca a sua direção. Por exemplo, o equilíbrio entre as coações exteriores e as autocoações se transformam no sentido de um direcionamento específico. Assim, nos estágios iniciais de desenvolvimento, as instâncias de autocoação – mais frágeis e perme-

áveis às pulsões – precisam do reforço constante por meio de coações exteriores. Entre estas, destacam-se as forças da natureza, as ameaças provindas de grupos inimigos e, até mesmo, dos próprios membros do grupo, além das coações da imaginação coletiva, representadas por espíritos, deuses e mitos, os quais, em estágios posteriores, serão substituídos, em grande medida, pela consciência e pelo entendimento individuais.

Esta passagem indica uma direção do processo de civilização. Não quer dizer que o incremento dos autocontroles seja significativo para tal processo. Pois, diz Elias, a intensidade do autocontrole não é critério para o direcionamento de um processo de civilização. Autocoações muito intensas dos impulsos convivem com sua liberação descontrolada ou com coações cruéis em relação a outros seres humanos.

Um dos principais critérios para o direcionamento do processo de civilização, diz Elias, é a transformação do *habitus* social dos indivíduos em direção a um modelo de autocontrole proporcionado, universal e estável. (ELIAS, 2006, p. 24) Ainda que possam depender das coações exteriores, ganham maior autonomia, no curso do processo de civilização. Significa a capacidade (pouco investigada, diz Elias) do desvio dos impulsos de seus fins primários para fins secundários, e, também, da "[...] transformação sublimatória dos impulsos comportamentais mais animalescos, prenhes de pulsões [...]". (ELIAS, 2006, p. 25) No trecho que se segue, Elias nos traz mais um critério embutido no seu conceito de civilização:

> Em conexão com a crescente autonomização das instâncias individuais de auto-regulação – das quais fazem parte o entendimento e a consciência, o ego e o superego –, amplia-se também manifestamente o alcance da capacidade de um ser humano de se identificar com outros seres humanos, em relativa independência do grupo a que pertençam, e portanto amplia-se também sua capacidade de sentir simpatia por eles. Descivilização significa então uma transformação em direção oposta, uma redução do alcance de simpatia. (ELIAS, 2006, p. 25)

Podemos ver, portanto, que o conceito de Elias de civilização, e de processos de civilização, tem a ver com a capacidade, – *aprendida* –, dos seres humanos se identificarem com outros seres humanos, de convive-

rem uns com os outros. De desenvolverem relações de empatia, de aprenderem a se colocar no lugar do outro. De se transportarem para o lugar do outro, em tudo o que este tem de igualdade (todos somos seres humanos) e de desigualdade (todos somos absolutamente singulares). Esta capacidade de simpatia não é natural, não vem da natureza do ser humano, mas deve ser aprendida socialmente, no sentido de que as pulsões individuais devem ser controladas.

Elias se refere, explicitamente, a Freud e a seu conceito de pulsão. Devemos consultar o fundador da psicanálise para entender o conceito de pulsão, que é complexo. Pulsão de vida (autopreservação e preservação da espécie, inicialmente opostas, mas, depois, na segunda tópica, reunidas sob este nome: vida) e pulsão de morte, que diz respeito (menos que autodestruição e a agressão contra o outro) à volta a um estado inorgânico do ser. Não sei o quanto Elias se aprofundou na teoria freudiana das pulsões, mas sei que ele pegou o substancial deste conceito: é preciso ter um controle sobre elas, recalcá-las, reprimi-las, seja lá qual for o termo da escolha de cada um, para que o convívio humano seja possível. Sem o autocontrole das pulsões, o indivíduo mata, quer para si o que o outro quer também, ou seja, não há possibilidade de convívio pacífico entre os humanos. Freud pensava assim. Em *O mal-estar na civilização,* um de seus estudos sociais, Freud apresenta a sua ideia de que o homem não vive na natureza, e sim na cultura, e, para tal, é preciso que as pulsões sejam reprimidas. Em *Psicologia das massas e análise do eu,* formula sua teoria da identificação, preciosa para o entendimento desta discussão.

A essência da teoria de Elias consiste em afirmar que o ser humano tem que aprender a conviver com os seus semelhantes, pois ele não é capaz, sozinho, de autorregulação de seus impulsos afetivos. Precisa de mecanismos exteriores de coação... Mas de onde vêm tais forças exteriores de coação?

Não existem "forças exteriores de coação" a não ser por força dos indivíduos que compõem qualquer sociedade humana. Se eles não são capazes, sozinhos, de autocoação, como poderiam ser capazes de promover coações exteriores a eles? Poderíamos, aqui, introduzir o conceito freu-

diano de repressão? Como funcionam, como forças exteriores de coação, o direito, as normas, as leis? O próprio "dom" de Mauss é socialmente regulado. O indivíduo age socialmente, pois é um ser social, sujeito aos "fatos sociais".

Deixemos esta questão para depois. Aqui, também, os estudos da psicanálise e os de sociologia podem ser entrelaçados.

Vamos, agora, ao conceito de figuração, o qual, talvez, pode trazer uma luz a essa discussão.

Figuração exprime uma forma, absolutamente determinada, com que os seres humanos convivem, em todas as sociedades, grandes ou pequenas, "[...] mesmo no caos, na desintegração, na maior desordem social [...]". (ELIAS, 2006, p. 26) Este conceito se refere especificamente aos seres humanos, os únicos que formam configurações uns com os outros, em razão de sua interdependência fundamental.

Diz Elias (2006, p. 25) que o modo da vida conjunta, em pequenos ou grandes grupos é, de certa forma,

> [...] singular e sempre co-determinado pela transmissão de conhecimento de uma geração a outra, portanto por meio do ingresso do singular no mundo simbólico específico de uma figuração já existente de seres humanos [...].

Os seres humanos só podem se orientar no mundo e se comunicar uns com os outros mediante símbolos socialmente aprendidos, a exemplo do aprendizado de uma língua, sem a qual permanecem fora das figurações, e, portanto, deixam de ser humanos.

> O crescimento de um jovem em figurações humanas, como processo e experiência, assim como o aprendizado de um determinado esquema de auto-regulação na relação com os seres humanos, é condição indispensável do desenvolvimento rumo à humanidade. *Socialização e individualização* de um ser humano são, portanto, nomes diferentes para um mesmo processo. Cada ser humano assemelha-se aos outros e é, ao mesmo tempo, diferente de todos os outros. (ELIAS, 2006, p. 26)

Aqui, Elias faz uma observação de que as teorias sociológicas deixam sem resolver o problema da relação entre indivíduo e sociedade. Correndo o perigo, de um lado, de tratar o indivíduo como se existisse por si mesmo. E, de outro, de tratar a sociedade como se fosse um sistema para além dos indivíduos singulares. Para ele, a sociedade humana não é um aglomerado cumulativo de indivíduos.

> [...] uma criança se torna um indivíduo humano por meio da integração em determinadas figurações (como, por exemplo, em famílias, em classes escolares, em comunidades aldeãs ou em Estados), assim mediante a apropriação e reelaboração de um patrimônio simbólico especificamente social. (ELIAS, 2006, p. 26)

E as figurações se transformam, possuem peculiaridades estruturais. São representantes de uma ordem de tipo particular, não são fixadas, nem com relação ao gênero humano, nem biologicamente. As figurações que os seres humanos formam uns com os outros se transformam em planos e tipos diferentes. Por exemplo, um ser humano singular pode ter certa autonomia em relação a determinadas figurações, mas não em relação às figurações em geral (apenas em casos extremos, como o da loucura). Por outro lado, as figurações podem ter certa autonomia em relação a determinados indivíduos, mas não em relação aos indivíduos em geral.

> Um ser humano singular pode possuir uma liberdade de ação que lhe permita desligar-se de determinada figuração e introduzir-se em outra, mas se e em que medida isto é possível depende de fato das peculiaridades da figuração em questão [...]. (ELIAS, 2006, p. 27)

Com isso, ele admite evitar o dilema sociológico indivíduo *versus* sociedade, dilema "[...] que se baseia na verdade em um jogo, de tipo extracientífico, com palavras ou com valores [...]". (ELIAS, 2006, p. 27)

Gey Espinheira (2008, p. 17), ao comentar o conceito de figuração de Elias, nos diz:

> Relação que os indivíduos tramam entre si em determinados contextos significativos produzindo interdependências de sentido em suas ações.

> Precisamente por compreenderem o sentido das ações é que a interdependência traça o significado maior do contexto social em que esses indivíduos estão, de modo que se pode perceber a realidade tanto a partir da estruturação da configuração, como pelo sentido dela nos indivíduos que aí estão a jogar o jogo da vida cotidiana.

Podemos entender figuração como uma disposição complexa de uma ordem possível, na qual é preciso que o indivíduo seja integrado para adquirir a condição de humano; que esteja inserido na rede de transmissão de conhecimento das gerações anteriores – e, principalmente, imerso no patrimônio simbólico social, representado principalmente pela linguagem. E que tenha aprendido determinado esquema de auto-regulação (controle dos afetos e pulsões), na relação com os outros.

Os seres humanos singulares se transformam. As figurações que eles formam, uns com os outros, se transformam. Enfim, o conceito de figuração diz respeito à constante mutação, presente nos processos sociais, ainda que tenha características estruturais específicas, que remetem, basicamente, ao modo de se estabelecer o convívio entre os seres humanos, que precisam uns dos outros. Poderíamos invocar aqui o Direito, o *jus naturalis,* a gênese da instituição das regras e normas do convívio social.

Vamos, agora, ao terceiro conceito fundamental de Elias: o de processos sociais.

O termo *processos sociais* designa um modo para se explicar conceitualmente tendências de longa duração, não planejadas, que levam do passado ao futuro, passando pelo presente, em cujo interior as relações sociais e as configurações constituem apenas um momento desses processos. Ao mesmo tempo em que não planejadas, essas tendências são estruturadas e orientadas no desenvolvimento de estruturas da sociedade e estruturas da personalidade. Não posso deixar de lembrar Bourdieu, como já visto, quando ele diz que as estruturas são estruturantes porque são estruturadas.

> O conceito de processo social refere-se às transformações amplas, contínuas, de longa duração – ou seja, em geral não aquém de três gerações

> – de *figurações* formadas por seres humanos, ou de seus aspectos, em uma de duas direções opostas [...]. (ELIAS, 2006, p. 28, grifo do autor)

O que ele quer dizer é que os processos sociais são bipolares, no sentido de um caráter de uma ascensão, e, outro, de um declínio, independente do fato do observador considerá-los bons ou ruins. Outros instrumentos conceituais para a investigação dos processos sociais são definidos aos pares, como integração e desintegração, engajamento e distanciamento, civilização e descivilização. Estes indicam a sua direção, o que os distinguem dos conceitos históricos, uma vez que os processos sociais podem ter, em estágios anteriores ou posteriores, a mesma direção. Por exemplo, movimentos de distanciamento ou integração podem ser observados tanto na Idade da Pedra, como na época atual. Esses pares de conceitos opostos, que "[...] servem para a determinação da direção dos processos sociais, [...] podem servir para a determinação de oposições e tensões estruturais no interior de um movimento processual em cada época considerada [...]". (ELIAS, 2006, p. 29) São necessários para a determinação de fases de um processo social, e, principalmente, pela mudança nas relações de poder, que favorecem determinadas posições sociais, desfavorecendo outras.

Ele defende que existem rupturas na dominância de um centro de poder, ou seja, os processos sociais não planejados têm uma dinâmica imanente de lutas de poder que determinam as direções. Nesta perspectiva, os processos sociais são impulsionados pelas tensões e conflitos relacionados à monopolização de meios de satisfação das necessidades sociais, os quais, na verdade, são meios de poder. Elias parece que antevê a direção dos processos sociais, quando diz que estes englobam a humanidade. Diz ele que "[...] antigamente, o conceito de humanidade referia-se a uma imagem ideal distante, sempre pacífica e harmônica. Hoje, refere-se a uma realidade rica em conflitos e tensões [...]". (ELIAS, 2006, p. 31)

Elias não dissocia processos sociais e ações individuais, para ele inseparáveis. Assim, como o indivíduo recebe uma língua já dada, específica de uma determinada sociedade, suas ações são derivadas de processos sociais que já estão em andamento. Se estes são, relativamente, autônomos

diante de ações de seres humanos singulares, não são independentes destas ações e dos seres humanos que as praticam. "Essa autonomia relativa dos processos baseia-se na vida em comum de uma pluralidade de seres humanos mais ou menos dependentes uns dos outros e que agem uns com os outros, ou uns contra os outros [...]". (ELIAS, 2006, p. 31). Diz ele:

> A autonomia relativa dos processos sociais baseia-se, em outras palavras, no contínuo entrelaçamento de sensações, pensamentos e ações de diversos seres humanos singulares e de grupos humanos, assim como no curso da natureza não-humana. Dessa interdependência contínua resultam permanentemente transformações de longa duração na convivência social, que nenhum ser humano planejou e que decerto também ninguém previu. (ELIAS, 2006, p. 31)

Acrescenta Elias – que tem o cuidado de dizer que os conceitos abordados são úteis ao trabalho empírico e teórico da sociologia dos processos – os processos sociais, embora não planejados, mantêm a mesma direção por centenas ou milhares de anos. Por exemplo, temos a ascensão das unidades de subsistência, de menores a cada vez maiores, a um patrimônio de símbolos de conhecimento cada vez mais adequados à realidade.

No âmbito do conceito de constância de direção, Elias não deixa de falar da dinâmica das lutas de eliminação, das lutas concorrenciais entre os grupos humanos providos de maior, ou de menor patrimônio de conhecimento, que remetem, por sua vez, à luta pela sobrevivência. Mas, enfim, "faz parte das peculiaridades dos processos sociais que eles possuam direções, mas assim como a natureza, não possuem nem objetivo nem fim." (ELIAS, 2006, p. 33)

HABITUS EM BOURDIEU

Chegamos, finalmente, ao conceito de *habitus* de Bourdieu. Ele introduz este conceito ao tentar compreender, através de suas análises da consciência temporal, as condições de aquisição do *habitus* econômico capitalista em pessoas formadas em um cosmos pré-capitalista. Ele admite que a noção de *habitus* foi objeto de inumeráveis usos anteriores,

por autores como Hegel, Husserl, Weber, Durkheim, Mauss, que se inspiraram, senão em uma mesma intenção teórica, mas em uma mesma intenção de busca: as disposições adquiridas, socialmente constitutivas, geradoras das práticas dos agentes.

A noção de *habitus*, enquanto social incorporado e, portanto, individualizado, tende a se sobrepor à oposição entre indivíduo e sociedade – oposição canônica absurda cientificamente, segundo Bourdieu, pois que uma oposição que somente tem realidade política, entre partidários do indivíduo e partidários da sociedade. Seu método de análise, portanto, considera a estrutura (espaço social) e as práticas dos agentes.

Ao rejeitar o pressuposto fundamental do estruturalismo em que os atores sociais são considerados como simples marionetes, regulados por leis mecânicas que lhes escapam, funcionando dentro de um modelo, de regras a partir de uma estrutura – Bourdieu traz tal conceito para explicar um paradoxo. Ele refere-se à ideia de que os atores sociais não são autômatos regulados, nem, tampouco, calculadores racionais. Ou seja, o *habitus* permite o *sens de jeu* (sentido do jogo), que engendra uma infinidade de golpes adaptados à infinidade de situações possíveis, as quais nenhuma regra, por mais complexa que seja, pode prever.

A noção de *habitus* foi reinventada para dar conta desta contradição: condutas orientadas com relação a fins, sem estarem conscientemente dirigidas para e por esses fins. Reinventada, pois retirada de um velho conceito aristotélico-tomista. Aristóteles, e, depois dele, a maior parte dos filósofos modernos, considera o hábito como específico dos seres vivos, opondo-se à inércia dos corpos brutos. Sublinha o filósofo grego que o hábito – disposição permanente, oposta àquilo que é passageiro – pode ter por origem quer a natureza, quer o costume.

Bourdieu afirma que o *habitus* é estruturado através de processos de socialização, provenientes, principalmente, da família e da escola, marcadas pela posição que ocupam no espaço social.

Assim, Bourdieu faz uso deste conceito para escapar da alternativa entre o estruturalismo sem sujeito e a filosofia do sujeito. (Os que acusam Bourdieu de contradição, ou de acúmulo de explicações mutuamente

excludentes, desconhecem por completo as lógicas paraconsistentes que aboliram, da lógica aristotélica, o princípio da não-contradição e o princípio do terceiro excluído).[104]

O que é o *habitus*? O próprio Bourdieu (1988, p. 26) responde:

> [...] sistema de esquemas adquiridos que funcionam em estado prático como categorias de percepção e de apreciação ou como princípios de classificação ao mesmo tempo princípios organizadores da ação [...]

que constituem o agente social como operador prático de construção de objetos. Um sistema adquirido de preferências, de estruturas cognitivas duradouras – e de esquemas de ação que orientam a percepção da situação e a resposta adequada – que se constituem em diferenças nas práticas e nas opiniões expressas, e que se tornam diferenças simbólicas, portanto, uma linguagem.

O *habitus* é o princípio gerador de práticas distintas e distintivas; é diferenciado, mas também diferenciador. É distinto, mas opera distinções. Contém esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão, de gostos diferentes. Estabelece diferenças entre o que é bom e mau, distinto e vulgar, sem que sejam as mesmas. Vale ressaltar, um mesmo comportamento, por exemplo, pode parecer distinto para um, pretensioso para outro e vulgar para um terceiro.

O *habitus*, portanto, é um conceito que reúne tanto determinações inconscientes – socialmente constituído, abrange a incorporação de sistemas de percepção, de apreciação e de classificação pelos agentes das ações – quanto determinações conscientes. Espécie de "sentido prático", constituindo-se em um sistema de apreciação – repetindo – não pautado pelo cálculo racional, apesar de incluir as capacidades ativas, criadoras e inventivas do agente.

O *habitus* é a presença da estrutura social na consciência individual, e, ao mesmo tempo, é a presença da dimensão simbólica do sujeito na estrutura social.

---

[104] Ver *Ensaios sobre os fundamentos da lógica.* (COSTA, 1980)

No lugar de regras, de modelo, de estrutura, fala-se de estratégias, o que implica em situar-se a partir do ponto de vista dos agentes. A ideia de estratégia, como orientação da prática, não é consciente e calculada, nem mecanicamente determinada.

Segundo Bourdieu (1988, p. 23):

> [...] o *habitus* produz estratégias que, por mais que não sejam o produto de uma tendência consciente de fins explicitamente apresentados sobre a base de um conhecimento adequado das condições objetivas, nem de uma determinação mecânica pelas causas, são objetivamente ajustadas à situação [...].

Embora tenha todas as aparências da ação racional, na verdade

> [...] as condições do cálculo racional não estão dadas praticamente nunca na prática: o tempo é contado, a informação é ilimitada etc.... os agentes fazem, muito mais do que procedessem ao azar, **o único que se pode fazer** [...].[105] (BOURDIEU, 1988, p. 23, grifo nosso)

A noção de *habitus* esclarece a questão da distinção e da diferença – os dominantes só aparecem numa posição dominante porque, tendo nascido em uma posição distinguida, afirmam sua diferença sem necessidade de querê-la; basta ser o que são para ser o que é necessário ser. Uma das funções da noção de *habitus* é a de dar conta da unidade de estilo que vincula as práticas e os bens de um agente singular ou de uma classe de agentes.

A relação entre o agente e o mundo fica explicada pela influência recíproca de um e de outro: nem tanto o agente, nem tanto o mundo:

> [...] o *habitus* mantém com o mundo social, de que é produto, uma verdadeira cumplicidade ontológica, princípio de um conhecimento sem

[105] O grifo foi dado para acentuar que as práticas dos agentes não são conscientemente planejadas de antemão frente às situações e circunstâncias, mas que, diante delas, o que se faz é o único que se pode fazer, com todos os esquemas e sistemas contidos nos seus *habitus*.

> consciência, **de uma intencionalidade sem intenção** [...].[106](BOURDIEU, 1988, p. 23, grifo nosso)

A teoria do agente (dimensão social) por oposição à do sujeito (dimensão psíquica) retira deste a determinação soberana de suas ações, sem negar que o agente tem um domínio prático das regularidades do mundo que lhe permite adiantar o futuro, sem ter necessidade de apresentá-lo como tal. O *habitus* é um conceito que possibilita afastar-se da filosofia da consciência sem anular o agente na sua verdade de operador prático de construções de objeto.

Observação: é importante pensar numa das consequências a que a ideia da determinação social das práticas pode levar, isto é, admitindo-se os determinantes sociais, vislumbram-se as possibilidades de uma certa liberdade com relação a esses determinantes:

> [...] paradoxalmente, a sociologia liberta ao libertar-se da ilusão da liberdade, ou mais exatamente, da crença mal colocada nas liberdades ilusórias. A liberdade não é algo dado, mas uma conquista. (BOURDIEU, 1988, p. 27)

HABITUS EM ELIAS

E quanto ao conceito de *habitus* de Norbert Elias? Diferentemente do construído por Bourdieu, que diz respeito ao agente social – agente que se distribui no espaço social, segundo a posição que ocupa – o conceito de *habitus* de Elias diz respeito ao povo de uma nação, de um país, até mesmo de uma tribo, enquanto conjunto de pessoas que habitam um espaço delimitado geográfica, histórica e politicamente.

Diz Elias (1986, p. 16) que

[106] O destaque foi dado para acentuar que "intencionalidade" tem a ver com intencionalidade inconsciente (pois há uma intencionalidade inconsciente, com Freud) e "sem intenção", que tem a ver com ausência do cálculo racional, consciente.

> [...] torna-se logo evidente que o *habitus* nacional de um povo não é biologicamente fixado de uma vez por todas; antes, está intimamente vinculado ao processo particular de formação do Estado a que foi submetido [...].

Não há dúvida de que existem diferenças biológicas, herdadas, entre os povos. Mas povos de composição racial ou etnias semelhantes podem ter *habitus* nacionais muito diferentes. Além disso, o *habitus* desenvolve-se, e muda, ao longo do tempo. Como entender a formação do *habitus* de um povo e suas mudanças ao longo do tempo?

Elias correlaciona a formação e o desenvolvimento do *habitus* às peculiaridades de formação e de desenvolvimento de um Estado. Quais são as peculiaridades significativas para se entender o *habitus* de um povo?

Em primeiro lugar, Elias se refere à localização e mudanças estruturais no povo, em relação às línguas que falavam e falarão mais tarde; nas origens e na diversificação linguística, bem como em relação às sociedades vizinhas que falam outras línguas. Elias explica com exemplos de povos que lutaram por mais de cem anos em defesa das suas fronteiras, destacando que lutas, ameaças, separações de diversos grupos de línguas diferentes exercem uma profunda influência sobre o processo de formação do Estado.

O segundo aspecto do processo de formação do Estado que influencia na formação do *habitus* está intimamente relacionado com o primeiro. Trata-se do papel central das lutas de eliminação entre grupos, integrados seja ao nível de tribos, seja ao nível de Estados. Diz Elias (1986, p. 17):

> Fato comprovado que membros de Estados e outras unidades sociais que perderam suas pretensões a uma posição de superioridade em conseqüência de lutas de eliminação passadas necessitam de muito tempo, até mesmo de séculos, para render-se à realidade dessa nova situação e ao conseqüente declínio de seu amor-próprio. E talvez nunca o consigam [...].

Uma reação frequente a tais declínios é negá-lo. Mas, quando não conseguem mais esconder que sua sociedade perdeu a possibilidade de voltar a ocupar uma posição mais elevada na hierarquia das sociedades, e,

assim, perdeu parte de sua independência, então o *habitus* dos membros dessa sociedade mostra traços de depressão, de lamentação e de pesar pela grandeza perdida.

A terceira peculiaridade estrutural, inerente ao processo de formação do Estado, no desenvolvimento do *habitus*, diz respeito às rupturas e descontinuidades, com suas marcas distintivas, que aparecem ao se comparar os processos de formação do Estado em vários países, inclusive os processos civilizatórios. Elias exemplifica com a cidade de Londres, a qual, tendo se mantido por séculos e séculos como capital nacional, reflete a continuidade do desenvolvimento do Estado britânico, com sua elevada estabilidade do desenvolvimento da cultura e civilização que lhe está associada. A Torre de Londres, por exemplo, símbolo da ininterruptabilidade da tradição do país, onde estão guardadas as jóias da coroa, tem a marca de todas as dinastias inglesas. O mesmo poder-se-ia dizer tanto de Paris, como a capital da França, quanto da Catedral de Notre Dame e do Museu do Louvre, símbolos da continuidade do estado francês, ou seja, a formação do Estado contínuo e direto.

O desenvolvimento do Estado, que incide sobre o *habitus* de seu povo, pode, também, ser "flagelado" por rupturas e descontinuidades, proporcionando-lhe (ao *habitus*) características diversas com o decorrer do tempo.

O que faz com que pessoas, as mais diferentes, de uma mesma sociedade, adquiram as mesmas características, tendo, assim, o mesmo *habitus* nacional? É certo que, para Elias, o desenvolvimento de uma nação, ao longo dos séculos, vem sedimentar o *habitus* de seus membros individuais. As instituições têm o papel fundamental de assegurar a aquisição do *habitus* nacional. Exemplo imediato, a língua.

A formalização social de distinções também exerce o seu papel. Por exemplo, a distinção entre aqueles que devem mandar e aqueles que devem obedecer: tal instituição proporciona uma clara orientação para a condução das relações sociais, marcando fronteiras precisas, oferecendo uma base firme para as tomadas de decisões de cada indivíduo.

Elias afirma que mudanças estruturais, que ocorrem na sociedade como um todo, e influenciam as mudanças em padrões de comportamento, observáveis em determinados períodos, podem ser assim levantadas:

a) O aumento do produto nacional bruto e suas consequências, tanto em relação ao conforto, segurança, saúde etc. dos indivíduos, quanto aos novos problemas que surgem.

b) Os movimentos de emancipação, que levam a uma inversão na relação de forças, alterando o equilíbrio de poder entre os grupos estabelecidos, dando lugar aos grupos marginais. A mudança das relações de poder leva à incerteza em relação ao status e em relação à identidade social.

O fato é que Elias, ao desenvolver o conceito de *habitus*, condiciona-o ao desenvolvimento do Estado, como diz, "Os destinos de uma nação, ao longo dos séculos, vêm a ficar sedimentados nos hábitos de seus membros individuais [...]". (ELIAS, 1986, p. 30)

Por *habitus*, portanto, Elias entende "saber socialmente incorporado", mas, importante ressaltar, não se trata de um conceito essencialista, pois muda ao longo do tempo, ou seja, implica em equilíbrio entre continuidade e mudança; vem substituir a noção de "caráter nacional", este entendido como algo estático e fixo.

Se o *habitus* é saber socialmente incorporado, também é a forma social de ser, isto é, se expressa como um modo de ser, com identidade, língua e sentimentos comuns, de um determinado povo, em uma determinada época. É constituído no decurso dos processos de longa duração, que compreendem os processos de interdependência, de interpenetração e de figuração social, ou seja, de composição de indivíduos orientados recíproca e mutuamente. Para finalizar, o *habitus* é dependente da fase específica do desenvolvimento da nação-estado.

ENTRELAÇAMENTO DOS CONCEITOS DE *HABITUS*

Entrelaçando Bourdieu e Elias: como podemos ver, a perspectiva relacional – e não substancialista – é comum aos dois autores, assim como outras ideias que estão presentes em seus horizontes teóricos:

a) A superação da "falsa oposição" (Bourdieu) ou da "polarização" (Elias) entre indivíduo e sociedade, é possível, para o primeiro, através do conceito de *habitus* e, para o segundo, através do conceito de figuração.

b) A perspectiva histórica aparece como pano de fundo nas teorizações de Bourdieu (historicidade, inclusive dos conceitos e da razão) e de Elias (processos de longa duração etc.).

c) A incorporação do *habitus*, tanto para Bourdieu, como para Elias, se dá socialmente: Bourdieu enfatiza a escola e a família como instituições através das quais se incorpora o *habitus*. Elias enfatiza a fase específica do desenvolvimento da nação onde os indivíduos estão inseridos, sua inscrição na cadeia de gerações, em uma sucessão ao longo do tempo, inerente aos processos sociais de longa duração. Destaca, também, o papel da figuração, que é a composição de indivíduos, orientados recíproca e mutuamente dependentes, no meio de teias de interdependências.

Diria que há diferenças substanciais de conceituação do *habitus* nestes autores: trata-se de dois conceitos diferentes, para os quais foi usada uma mesma palavra. Bourdieu focaliza o agente e como este adquire, socialmente (família e escola, especialmente), o seu sistema de percepção, apreciação, classificação, preferências, gostos – são estruturas cognitivas duradouras, ainda que não definitivas – que organizam a sua ação no espaço social onde está posicionado. Elias focaliza os membros de uma sociedade dada, o povo de uma nação, o conjunto de pessoas imersas nas redes de interpenetrações, interdependências e figurações, que habitam

um espaço delimitado geográfica, histórica e politicamente, vinculado ao processo de formação e desenvolvimento de um Estado.

Então, o que significa *habitus?*

Habitus é um conceito que explica, com Bourdieu, como somos forjados socialmente e, em parte, quem somos nós enquanto pessoas, porque somos o que somos, porque fazemos o que fazemos. Descreve quem somos, hoje, e como podemos mudar, baseados em nossa história de vida social; situações, pessoas, instituições que nos influenciaram em nosso desenvolvimento.

A depender de nossa posição no espaço social, determinada pelo acúmulo de capital econômico e cultural, herdados ou adquiridos, ao longo de nossa vida, teremos incorporado, socialmente, o *habitus*, o qual nos situa, por sua vez, na vida social. Vale ressaltar, que em parte, o *habitus* determina nossas ações, percepções, classificações, conceitos de vida, e, finalmente, estabelece o que nos é possível pensar e como pensar.

Os principais fatores de incorporação do *habitus* são a família, as pessoas com quem convivemos e as escolas e instituições que frequentamos ao longo de nossa trajetória de socialização.

Por ser incorporado socialmente (e não biologicamente, ou geneticamente etc.), no decorrer de nossa trajetória, e, principalmente, nos cinco primeiros anos de nossa vida[107], o *habitus* tem uma margem de possibilidade de mudança, no sentido em que as disposições incorporadas podem passar por modificações, sempre que as condições de vida sejam modificadas, de alguma maneira. Isto significa que, se nossa posição no espaço social for alterada, no sentido de passarmos a ter mais capital econômico, social, cultural, simbólico, o *habitus* pode vir a sofrer transformações. [108]

Com Elias, podemos entender que fazemos parte de uma nação, em um dado momento histórico, que passou por processos de civilização que duraram muitos séculos e foram sedimentando nossos *habitus*; Segundo a sua concep-

[107] Coincide com a formação do inconsciente, que para Freud se completa aos cinco anos de idade.

[108] Um diálogo entre a noção de *habitus* e a teoria de Jean Piaget – que aborda a assimilação e acomodação, em seus diferentes aspectos da adaptação do indivíduo às estruturas sociais preexistentes – seria muito útil.

ção, somos herdeiros intelectuais de gerações anteriores, constituídos a partir de um processo de longa duração. Ele vai mais além, quando considera que nesse processo de civilização fomos submetidos às instâncias individuais de autorregulação (controle das pulsões, por exemplo), que interferiram em nosso entendimento das coisas, na consciência, no Ego, no Superego e na capacidade de nos identificarmos com os nossos semelhantes. Destaca-se aqui o papel das instituições, centrais para a aquisição do *habitus* nacional, como a língua, por exemplo.

Elias menciona a distinção, que não é outra coisa senão a posição ocupada no espaço social (dividido em posições daqueles que têm poder de mando e posições daqueles que devem obedecer) como também as mudanças estruturais que ocorrem na sociedade,[109] as quais influenciam mudanças em padrões de comportamento. Destacam-se, entre estas, o aumento do produto nacional bruto (que pode trazer melhores condições de conforto, de segurança, de saúde) e os movimentos de emancipação, que alteram o equilíbrio de poder entre os grupos estabelecidos, dando-se uma inversão na relação de forças, que incidem no aparecimento, no *status* e na identidade de certos grupos.

Aqui, surge uma pergunta: por que pessoas que incorporam *habitus* similares, têm a mesma família, a "mesma educação", ocupam os mesmos espaços sociais, têm oportunidades iguais, podem se tornar radicalmente diferentes? E mais, como as disposições constitutivas do *habitus* são inculcadas no indivíduo, ou seja, como esses esquemas de percepção, apreciação, princípios de classificação, de visão, incorporados – socialmente sim – pelo indivíduo, são transformados em disposições intrapsíquicas? Como explicar essa passagem de fatores da realidade externa em realidade interna? Todos os estudiosos da educação podem responder a essa indagação.

Mesmo em se levando em (alta) conta os processos de aprendizagem, ainda assim resta uma questão: as disposições constitutivas do *habitus*,

[109] Lembrei-me de uma entrevista concedida pelo cineasta Pasolini, pouco antes de ser morto, ao suplemento *Folhetim*. Ele disse algo muito forte: que a ditadura fascista na Itália não tinha sequer arranhado a alma dos diversos italianos, enquanto o que estava subtraindo a singularidade de suas várias etnias era a televisão! Pensei também um fato histórico impressionante: a ditadura franquista proibiu, por mais de 50 anos, o catalão, como língua, na Espanha, mas não teve, com essa proibição, nenhum poder para que o povo da Catalunha deixasse de falá-la. Resultado: hoje em dia, o catalão é a língua oficial.

que são inculcadas aos indivíduos plurais, *são assimiladas de modos diferentes pelos indivíduos singulares*.

Podemos ver, aqui, como o diálogo com a psicanálise pode trazer uma luz a essa questão. Ao decompor o conceito de indivíduo, plural, pelo uso das categorias estudadas na metapsicologia freudiana, podemos chegar ao indivíduo singular, que denomino de sujeito, absolutamente singular, diferente de todos os outros indivíduos.

O SUJEITO E A SOBREDETERMINAÇÃO[110] QUE O CONSTITUI

Bourdieu diz que *o habitus* é a presença da dimensão simbólica do *sujeito* na estrutura social. Que sujeito é esse? Bourdieu já havia dito que ele trata da dimensão social do indivíduo, do agente, e que a dimensão psíquica do sujeito é com a psicanálise.

Esse sujeito – vou tratá-lo à luz da psicanálise –, para depois articulá-lo ao conceito de *habitus*, que, por sua vez, pode ser articulado ao conceito de sujeito, os quais se somam para a sobredeterminação social e psíquica do ser humano. Que margem de liberdade nos resta? Que margem de autonomia e emancipação podemos ter, diante de tantas determinações, melhor dizendo, de tanta sobredeterminação? Mais perguntas: queremos liberdade? Queremos autonomia? Segundo Freud, não queremos nem uma coisa nem outra, e, muito menos, a verdade! Rouanet fala sobre isso:

> Freud se dá conta do caráter politicamente nefasto dessas ilusões teóricas: elas pertencem à mesma natureza das ilusões religiosas, cujo efeito é o *Denkverbot*, a proibição de pensar. Oferecendo falsas respostas, elas fecham o caminho para as verdadeiras perguntas, que incluem o questionamento da ordem social, cuja estrutura contraditória se torna

110 Sobredeterminação é um dos mais revolucionários conceitos de Freud, que diz respeito às determinações em rede, a uma causalidade que não é mecânica nem linear, mas dinâmica e não-preditiva. Diz respeito, também, ao pensamento complexo, que tem entre suas características a de evitar a formação dos falsos universais, das generalizações espúrias, como diz Rouanet.

> indevassável para quem está sujeito a tais ilusões. Freud sabe, como Kant o sabia, que a conseqüência desse *Denkverbot* é a manutenção dos homens em estado de minoridade, e pode dar, a partir de sua perspectiva psicanalítica, todo o seu conteúdo à afirmação kantiana de que o homem não somente não *pode* saber, como passa, pela perpetuação do estado de tutela, a não *querer* saber. (ROUANET, 1985, p. 278)

Os versos do poeta Elliot (2004a, p. 333) são contundentes: "O gênero humano não pode suportar tanta realidade [...]".

Comecemos por Freud.

Freud não teorizou o sujeito diretamente.[111] Ele o fez, de forma muito complexa e aprofundada, através dos seus conceitos de inconsciente, do funcionamento do aparelho psíquico, regulado pelo princípio do prazer/desprazer, das pulsões de vida e de morte, da repetição, do gozo, além do princípio do prazer; do desejo, das fantasias, do objeto perdido e alucinado, das instâncias – a maior parte inconscientes –, do Eu, do Id e do Supereu, do recalque, da resistência... enfim, seria necessário fazer uma condensação de todos esses sistemas, princípios, instâncias, mecanismos etc. que são reguladores da percepção, do pensamento e do conhecimento, desconhecidos pela própria pessoa, para se poder pensar sobre esse sujeito, sempre dividido, sempre em conflito. E que, em suma, não é o senhor em sua própria casa!

Como fazer isso? Vou postular, provisoriamente, que o sujeito, em Freud, consiste das três instâncias – entrelaçadas, *em cooperação e em conflito* – do aparelho psíquico: Eu, Id e Supereu, com todos os seus princípios reguladores; instâncias intrapsíquicas, mas constituídas, também, pela realidade externa, pela sociedade na qual o sujeito está inserido.[112] Não será uma tarefa fácil, mas vou tentar, advertida do fato de que este tema é tão complexo e vasto que será necessário fazer uma tese dentro desta tese!

---

[111] Devo seguir a orientação de Rouanet quando diz que um conceito pode não ter sido tematizado, mas que pode estar latente no contexto teórico do autor.

[112] Vale lembrar, aqui, a fita, ou o nó de Moebius, uma figura da topologia a qual demonstra que o interior e o exterior não estão em oposição, mas em contiguidade, sem que se distingam as suas fronteiras.

Vamos começar pelos conceitos de consciência e de inconsciente.[113] Diz Freud que a premissa básica da psicanálise é a diferenciação do psíquico em consciente e inconsciente, sendo que a consciência é apenas uma qualidade do psíquico, que convive com outras qualidades ou mesmo pode estar ausente.

> Estar consciente é, em primeiro lugar, uma expressão puramente descritiva, que invoca a percepção imediata e segura. A experiência nos mostra, em seguida, que um elemento psíquico – por exemplo, uma ideia – normalmente não é consciente de forma duradoura. É típico, isto sim, que o estado de consciência passe com rapidez; uma ideia agora consciente não o é mais no instante seguinte, mas pode voltar a sê-lo em determinadas condições fáceis de se produzirem. (FREUD, 2011, p. 16)

Assim, podemos dizer que, neste intervalo, as ideias ficam latentes, ou seja, capazes de tornarem-se conscientes. Mas se dissermos que ficam inconscientes também é correto, em sentido descritivo.

Mas foi por outro caminho que Freud chegou ao conceito de inconsciente, aquele em que a dinâmica psíquica desempenha um papel: existem poderosos processos que produzem efeitos na vida psíquica, efeitos que podem tornar-se conscientes. Mas eles mesmos não se tornam conscientes, porque uma força se opõe a isso. Denominou de repressão (ou recalque)[114] essa força que impede o acesso à consciência e de resistência aquilo que mantém a repressão.[115]

O conceito de inconsciente foi adquirido a partir da teoria da repressão. Depois, Freud estende o inconsciente para além da repressão: todo reprimido é inconsciente, mas este não se constitui apenas do reprimido, como veremos adiante.

Até aqui, temos dois tipos de inconsciente: o que é latente, capaz de consciência, e o reprimido, que dificilmente é capaz de consciência: ao que é latente, descritivamente inconsciente, chamou de pré-consciente;

---

[113] Valho-me, nessa parte, da tradução de Paulo Cesar de Souza, cujos primeiros seis volumes foram lançados, recentemente (2010, 2011), pela Companhia das Letras.

[114] Vide Glossário dos termos freudianos.

[115] Mantenho os mesmos termos usados na tradução citada.

ao reprimido dinamicamente, reservou o termo inconsciente propriamente dito. (Ainda terá um terceiro sentido!) Assim, temos agora três termos: consciente (Cs), pré-consciente (Pcs) e inconsciente (Ics), cujo sentido não é mais descritivo. Assim, no sentido descritivo, há dois tipos de inconsciente; e no sentido dinâmico, apenas um. Mas, prosseguindo o trabalho psicanalítico, Freud verifica que essa diferenciação não basta.

Ao conceber, inicialmente, o Eu da pessoa como uma organização coerente dos processos psíquicos, o qual se liga à consciência e domina os acessos à motilidade, "instância psíquica que exerce o controle sobre todos os seus processos parciais, que à noite dorme e ainda então pratica a censura nos sonhos" (FREUD, 2011, p. 20), Freud verifica que esse Eu também é responsável pela repressão, o que significa que esse Eu é algo também inconsciente. Desse Eu também partem as resistências, que impedem o acesso ao conteúdo reprimido e sobre as quais o paciente nada sabe; as resistências, no entanto, são reconhecidas pelo psicanalista, sempre que as associações falham, ou podem ser vislumbradas quando aparece a angústia diante de um determinado tema.

A partir dessas relações estruturais da vida psíquica, Freud não vai mais pensar o conflito entre o consciente e o inconsciente, mas entre o Eu e o reprimido que dele se separou.

A concepção do inconsciente vai se alargando, de uma consideração descritiva para outra dinâmica, e, agora, para outra, estrutural ou sistemática.

Freud diz que gostaria de saber mais sobre o Eu, agora que aprendeu que este pode ser também inconsciente. "De modo que todo o nosso conhecimento está sempre ligado à consciência" (FREUD, 2011, p. 22); como lidarmos com essas ambiguidades da relação consciente/inconsciente? Como podemos conhecer o inconsciente, a não ser quando conseguimos torná-lo consciente, em parte? Como é possível isso?

Se a consciência é a superfície do aparelho psíquico, que recebe as percepções que vêm de fora e de dentro, às quais chamamos de sensações e sentimentos, como pensar os processos internos do pensamento? Freud está interessado, aqui, em explicar como algo se torna consciente, ou melhor, como algo se torna pré-consciente.

A resposta dada por ele: pela ligação com as representações verbais, por intermédio da linguagem.

Suspeito que estou precipitando as coisas. Vou, portanto, mais devagar. Freud nos diz que a relação entre a percepção interna e o Eu é menos evidente do que a percepção externa e o Eu. Mas também afirma que podemos observar, como o melhor exemplo da primeira, as sensações da série prazer-desprazer, que podem ocorrer mesmo em estados de consciência turva; as sensações de caráter prazeroso não premem por mudança como as desprazerosas, que exigem a descarga (o que faz Freud conceber o desprazer como uma elevação e o prazer como uma diminuição do investimento de energia). Fala, ainda, de algo intermediário entre a percepção externa e interna, propondo que todo saber tem origem na percepção externa e que os processos de pensamento interno são transformados em percepções pela intermediação das representações verbais.

Em resposta a Georg Groddeck (1987), que concebia um Eu passivo, vivido por poderes desconhecidos e incontroláveis, Freud propõe chamar de Eu a instância que parte do sistema consciente e é inicialmente pré-consciente, e de Id[116] a outra parte do psiquismo segundo o uso de Groddeck, inconsciente. Freud, em nota de rodapé, nos chama atenção de que “[...] o próprio Groddeck seguiu o exemplo de Nietzsche, que com freqüência utiliza esse termo gramatical para o que em nós é impessoal e, digamos, necessário por natureza”. (FREUD, 2011, p. 29)

Diz Freud (2011, p. 30): “Um indivíduo é então, para nós, um Id[117] (um algo) psíquico, irreconhecido e inconsciente, em cuja superfície se acha o Eu, desenvolvido com base no sistema PC-Cs, seu núcleo [...]”.[118]

[116] *Es*, no original, vide glossário.

[117] Paulo Cesar Souza justifica a escolha do termo Id, descartando o termo Isso, bem como o termo instinto, no lugar de pulsão, os quais estão mantidos em citações de sua tradução. (SOUZA, 1998, p. 88-94; 243)

[118] PC-Cs: sistema percepção-consciência, núcleo do Eu.

O Eu é a parte do Id modificada pela influência direta do mundo externo, diz Freud. Esforça-se (e esse esforço nem sempre é bem sucedido) em fazer valer a

> [...] influência do mundo externo sobre o Id, empenha-se em colocar o princípio da realidade no lugar do princípio do prazer, que vigora irrestritamente no Id. A percepção tem, para o Eu, o papel que no Id cabe ao instinto [...]. (FREUD, 2011, p. 31)

Ou seja, a razão está para o Eu assim como a paixão está para o Id.

Há um outro fator, além do sistema PC-Cs, sobre a gênese do Eu e a sua diferenciação do Id: o corpo, do qual partem percepções externas e internas.

O Eu é, sobretudo, corporal, deriva, em última instância, das sensações "[...] corporais, principalmente daquelas oriundas da superfície do corpo. Pode ser visto, assim, como uma projeção da superfície do corpo, além de representar [...] as superfícies do aparelho psíquico". (FREUD, 2011, p. 32)

Encontramos duas observações interessantes: a primeira diz respeito à relação do Eu com a consciência, levando-se em conta que nem sempre atividades do Eu – como por exemplo o trabalho intelectual, difícil, que requer uma extenuada reflexão –, são conscientes, uma vez que podem ser efetuadas pré-conscientemente, sem chegar à consciência (durante o sono, por exemplo); a segunda diz respeito à autocrítica e à consciência moral, que podem também ser inconscientes, o que nos autoriza a falar de um sentimento de culpa inconsciente, constatação desconcertante e enigmática, tendo em vista que tal sentimento tem papel decisivo em grande número de problemas psíquicos e físicos.

O Eu, portanto, não é apenas a parte do Id modificada por influência do sistema perceptivo como representante do mundo externo. Isso seria muito simples: Freud refere-se a uma outra parte, menos estreitamente ligada à consciência. Em outras palavras, ele fala de uma outra diferenciação, além do Id, que é denominada de ideal do Eu ou de Supereu,[119] e será apresentada mais adiante.

[119] *Über-ich,* no original, também traduzido por Superego ou Supereu. Vide glossário.

Mais uma complexidade: a configuração do Eu é feita também pelas identificações que contribuem, de modo fundamental, para formar o que se denomina caráter. Sobre o conceito de identificação, creio que o mesmo foi suficientemente explicado em outro capítulo, especialmente na distinção entre escolha objetal (quero ter) e identificação (quero ser). Mas, por tratar-se de um processo de suma importância na socialização do sujeito, acrescento mais esclarecimentos a partir deste texto freudiano que ora examinamos.

Supomos que o investimento de objeto proceda do Id; o Eu, ao tomar conhecimento desse investimento, aprova-o ou rejeita-o mediante o processo da repressão. Se determinado objeto tem que ser abandonado, isso ocasiona uma alteração do Eu, que substitui este objeto, acolhendo-o, como acontece na melancolia, na qual um objeto perdido é novamente estabelecido no Eu, ou seja, o investimento objetal é substituído por uma identificação. Talvez essa identificação seja a condição pela qual o Eu possa abandonar seus objetos.

Assim, temos como corolário que o que é chamado de caráter do Eu seja "um precipitado dos investimentos objetais abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto [...]". (FREUD, 2011, p. 36) Dessa suposição – das identificações sucessivas – podemos compreender a singularidade do sujeito humano. Primeiro, porque os modelos imitados são diferentes na vida de cada um (professores, amigos, pais de amigos, leituras etc.). E segundo, porque, diante de tantos traços que esses modelos possuem, apenas um é imitado.

Podemos compreender, outrossim, uma certa fragmentação do Eu – que vai desde os conflitos normais do Eu até os casos denominados de múltipla personalidade – quando as várias identificações são muito numerosas, fortes, incompatibilizando-se umas com as outras. E, diante do fato de que as identificações iniciais ocorrem desde a idade mais tenra, podemos imaginar o que pode acontecer com uma criança educada por pais que se desentendem e querem fazer valer o seu ponto de vista, sem respeitar o do outro – que é o que acontece normalmente.

De qualquer modo, essas relações são muito complexas. E Freud acrescenta mais dois fatores a essa complexidade: a natureza triangular da situação edípica e a bissexualidade constitucional do sujeito, que intervém no destino do complexo de Édipo. O complexo de Édipo, por sua vez, pode ser completo, duplo, um positivo e um negativo, e nada tem a ver com esquemas simplificadores. Com o declínio da fase edípica, o Eu é alterado pelas identificações parentais, de algum modo ajustadas uma à outra. Essa alteração do Eu conserva a sua posição, surgindo, ante seu conteúdo restante, o ideal do Eu ou Supereu.

Mas o Supereu não é simplesmente a identificação que substitui as escolhas objetais do Id; é também uma enérgica formação reativa a esta. A sua relação com o Eu é ambivalente: "Assim (como o pai) você deve ser", ao mesmo tempo em que: "Assim (como o pai) você não pode ser, não pode fazer tudo o que ele faz, pois há coisas que são reservadas a ele [...]". (FREUD, 2011, p. 43) O Supereu conserva o caráter do pai. E, quanto mais forte se deu o complexo de Édipo, e quanto mais rapidamente ocorreu sua repressão, mais severamente o Supereu terá domínio sobre o Eu (manifestando-se como imperativo categórico, diz Freud), como consciência moral, talvez como sentimento inconsciente de culpa. Mais um fator de divisão do sujeito, até mesmo em seu Supereu! Há relatos de casos clínicos que demonstram isso: um homem, ou uma mulher, quando estão na iminência de aceder a uma posição distinguida, intelectual, profissional ou amorosa, fruto de uma luta e de uma conquista, entram em profunda angústia, sem entender o porquê.[120]

Para complementar esse texto do Eu e o Id, onde Freud trata das instâncias do aparelho psíquico, constitutivas do sujeito, vou recorrer a "Dissecção da personalidade psíquica" (1933), lição 31 das *Novas conferências introdutórias à psicanálise,* traduzidas por Paulo César de Souza (2011).

Nesse texto, Freud introduz a ideia de que o sintoma provém do reprimido,[121] é um representante deste frente ao Eu, sendo que, para este, o reprimido é um domínio estrangeiro interior, assim como a realidade

[120] Freud tenta explicar esse fenômeno em seu belo texto *Os que fracassam ao triunfar* (FREUD, 1973, p. 2413), onde analisa o sucesso seguido da culpa, através de Lady Macbeth.

[121] Apesar de preferir o termo "recalque", vou usar, nessa parte, o termo "repressão" para ser coerente com a tradução escolhida. Ainda faço a ressalva de que estou menos atenta ao caráter terminológico, do que ao conceitual dos termos.

é um domínio estrangeiro exterior. Partindo do sintoma, a investigação analítica nos conduz ao inconsciente, à vida instintual (ou pulsional), à sexualidade, à resistência.

Desde o princípio, a psicanálise afirmou que o sintoma é consequência do conflito entre as exigências da vida instintual e a resistência oposta contra elas – uma instância repressora, dotada de forças particularíssimas – os instintos do Eu.[122] O sintoma é uma formação de compromisso entre essas duas forças, ou seja, quer-se livrar dele e não se quer livrar dele; há um gozo nesse conflito.

Com o avanço dos estudos psicanalíticos, a atenção, primeiramente dispensada sobre o reprimido, foi também estendida ao repressor – e vamos aqui nos defrontar com o Eu.

Freud indaga se é possível tratar como objeto dessa investigação o Eu, nosso próprio Eu. "Se o Eu é o sujeito por excelência, como pode tornar-se objeto? Ora, não há dúvida de que isso é possível" (FREUD, 2011, p. 194). Eu pode, sim, tomar-se a si mesmo como objeto – como no narcisismo, no qual a libido se volta para o Eu – pode tratar-se como os outros objetos, observar-se, criticar-se etc.; por ocasião de algumas de suas funções, o Eu é, pois, dissociável, é divisível.

Mas isso não é nenhuma novidade, nos diz Freud, que recorre aos processos patológicos que, com seu poder de amplificação, podem trazer-nos evidências dos processos normais. Ele justifica seu argumento com a metáfora do cristal, material que quando se quebra não o faz caprichosamente, mas se reduz em pedaços cuja delimitação, ainda que invisível, é predeterminada pela sua estrutura.

É, portanto, através daqueles "enfermos" que romperam com a realidade exterior, por exemplo, que podemos descobrir coisas que de outro modo seriam inacessíveis para nós.

Está se referindo àqueles que padecem de um delírio de ser observados, que se queixam, com angústia, de se sentirem vigiados, em suas

[122] Convém lembrar que, em uma primeira formulação, Freud opunha os instintos sexuais (preservação da espécie) aos instintos do eu (preservação do indivíduo). Mais tarde, agrupa esses dois classificando-os como instintos de vida, e antagonizando-os com os instintos de morte.

mais íntimas atividades, por poderes desconhecidos, que falam em seus ouvidos e ficam à espreita para surpreendê-los na realização de algo ilícito, pela qual serão castigados. E se tiverem razão? Ou seja, se em todos nós existisse essa instância vigilante e ameaçadora? E se considerássemos como a única diferença o fato de que, nos delirantes, essa instância tivesse se afastado do Eu, tendo sido deslocada para a realidade exterior?

Freud afirma, então, que, sob a impressão deste quadro patológico, concebeu a ideia de que a separação de uma instância observadora do resto do Eu poderia ser um traço regulador de sua estrutura. Prossegue com suas investigações para concluir que outra das funções dessa instância é aquilo que chamamos de consciência moral. A qual atua quando somos inclinados a fazer algo que promete prazer, mas deixamos de fazê-lo com a justificativa de que nossa consciência não permite. Ou, ainda, quando a expectativa do prazer é tão grande que nos leva a fazer algo que vai de encontro à voz da nossa consciência. E, depois do ato, esta nos castiga com reprovações, provocando remorsos.

Freud vai diferenciar o Eu da consciência moral, cujas funções são de auto-observação, juízo e castigo, dando-lhe o nome de Supereu – instância que tem intenções próprias e possui uma energia independente do Eu. Ele dá, como exemplo, os acessos melancólicos, cujos traços mais singulares são a forma como o Supereu – ou a consciência moral – trata o Eu. Ainda que em momentos de saúde, o melancólico possa ser como qualquer um de nós, mais ou menos rigoroso consigo mesmo, no acesso de melancolia, o Supereu se faz rigoroso ao extremo: humilha, maltrata o pobre Eu, ameaça-o com os piores castigos, reprova atos cometidos no passado, como se acumulasse as acusações, robustecendo-as.

O Supereu aplica um rigorosíssimo critério moral ao Eu, que fica à sua mercê, converte-se em um representante da moralidade, a qual se supõe dada por Deus. Depois de passado algum tempo, a crítica do Supereu se cala, o Eu se reabilita e goza de todos os direitos, até o acesso seguinte. Freud nos lembra que, em alguns casos, ocorre, durante esses intervalos, algo antitético: o Eu se assume em uma espécie de benevolente embriaguês, triunfa como se o Supereu tivesse perdido a sua força e, então liber-

tado, torna-se maníaco, permitindo-se realizar, sem o menor escrúpulo, a satisfação de todos os seus caprichos. Depois, volta a reprovar-se duramente, inclusive pelo que fez durante esse período de "libertação" do Supereu, caindo na mais profunda melancolia.

Diga-se, *en passant*, que podemos ter uma explicação para os processos que hoje são denominados de bipolaridade, antes designados de psicose maníaco-depressiva.

Bem, e qual é a gênese da consciência moral?[123] Freud vai a Kant – para contestá-lo – quando este se refere à prova da grandiosidade de Deus: o firmamento estrelado e a consciência moral. Sim, diz Freud: os astros são certamente magníficos. Mas no que se refere à consciência moral, Deus fez um trabalho muito desigual, pois uma grande maioria dos homens recebeu muito pouca consciência moral. Tão pouca que se pode dizer, nenhuma!

A consciência moral não é dada. A criança pequena é amoral, não precisa inibir seus impulsos que tendem ao prazer. O papel que logo toma o Supereu é desempenhado, primeiro, por um poder exterior, pela autoridade dos pais, que governam as crianças com provas de carinho e ameaça de castigos que podem indicar uma perda de amor, temível e terrível para a criança. (Essa angústia da perda de amor é antecedente da ulterior angústia provocada pela consciência moral).

Somente depois, estabelece-se uma situação na qual a inibição exterior é internalizada, ou seja, a instância parental é substituída pelo Supereu, o qual vigia, ameaça o Eu, exatamente como antes os pais faziam com a criança; o Supereu é, portanto, herdeiro da instância parental e Freud vai explicar por qual processo isso se dá.

Mas, antes, vai se deter numa contradição: se pensamos que o Supereu adquire a dureza e o rigor dos pais mais proibitivos e punitivos, enquanto que o cuidado amoroso não parece, aí, encontrar alguma acolhida, isso é desmentido pela experiência. Sabe-se que o Supereu pode adquirir a mesma inflexível dureza, mesmo quando a educação tenha sido bondosa, benevolente, desprovida de ameaças e castigos. Por que isso ocorre?

[123] Outra vez, o diálogo com Piaget se impõe, com sua psicogênese da moral (em parceria com Kohlberg).

Diz Freud que se trata de um processo complexo, cuja clareza de exposição fica além dos limites de uma iniciação como essa a que se propõe nessas conferências e, em parte, confessa ele, porque não acredita que tenha penetrado ainda por inteiro nessa questão. (FREUD, 2011, p. 200)[124]

Mas haveremos de nos contentar com algumas indicações. A base de tal processo é o que ele chamou de identificação, isto é,

> O assemelhamento de um Eu a outro, em que o primeiro Eu se comporta como o outro em determinados aspectos, imita-o, de certo modo o assimila. [...] a identificação é uma forma muito importante de ligação com outro alguém, provavelmente a mais primordial; não é a mesma coisa que a escolha de objeto. Pode-se exprimir assim a diferença: quando o menino se identifica com o pai, ele quer ser como o pai; quando o faz objeto de sua escolha, ele quer tê-lo. (FREUD, 2011, p. 200)

A instauração do Supereu pode ser descrita como um caso bem sucedido de identificação com a instância parental. E o fato decisivo para essa concepção é que essa instância se acha intimamente ligada aos destinos do complexo de Édipo. Ao cessar o complexo de Édipo, a criança tem que renunciar às intensas cargas de objeto que havia concentrado em seus pais e, como compensação dessa perda, as identificações com os pais ficam muito intensificadas.

Freud revela que, em uma investigação mais penetrante, viu que o Supereu perde em energia quando a superação do complexo de Édipo só é conseguida imperfeitamente. E que também, no curso de seu desenvolvimento, o Supereu acolhe, também, as influências das pessoas que ocuparam o lugar dos pais – os educadores, os mestres, os parentes, e que se tornam seus modelos ideais.

Podemos ver que o Supereu é descrito como uma estrutura e não simplesmente como uma abstração, como seria, de resto, a da consciência moral. Além desta, algo se inscreve na instância do Supereu, que exerce

[124] É interessante notar, em toda a sua obra, as ressalvas que Freud faz sobre a falta de condições para afirmar se algo é ou não definitivo nos conceitos que constrói. E ele diz isso de várias formas, todas elegantes. É o que caracteriza a psicanálise como um conhecimento aberto, sempre disponível às revisões e desenvolvimentos.

importantíssima função – o ideal do Eu (que não se confunde com o conceito do Eu ideal). Esse ideal do Eu é o "precipitado da velha ideia que a criança tinha dos pais, a expressão da admiração de quem os considerava perfeitos". (FREUD, 2011, p. 203). É preciso que a criança veja nos pais os heróis perfeitos, que a protegem de seu desamparo inicial. Aos poucos, ela vai se decepcionando, e isso também é necessário para que se desenvolva, com certa autonomia, com relação a esses pais (ou substitutos).

Voltemos ao Supereu, ao qual Freud agora vai atribuir funções de auto-observação, consciência moral e ideal. As suas observações sobre a sua gênese revelam que tem por premissas um fato biológico importantíssimo (a prolongada dependência do sujeito em relação aos que dele cuidam, ou seja, estamos falando do desamparo), e um fato psicológico decisivo para os destinos do indivíduo – o complexo de Édipo – fatos que, por sua vez, se acham intimamente enlaçados entre si. (FREUD, 2011, p. 205)

"O Supereu é o representante de todo limite moral, o advogado do anseio por perfeição, em suma, aquilo que pudemos apreender psicologicamente do aspecto dito elevado da vida humana" (FREUD, 2011, p. 205) Ao examinar as suas fontes – pais, educadores, substitutos diversos – veremos que esses e autoridades análogas educam as crianças seguindo as prescrições do próprio Supereu (esquecem-se das dificuldades de sua infância, mostram-se tão exigentes como os seus pais). Assim, o Supereu não é construído conforme o modelo dos pais, mas conforme o do Supereu parental, "preenche-se com o mesmo conteúdo, torna-se veículo da tradição, de todos os constantes valores que assim se propagaram de geração em geração". (FREUD, 2011, p. 205)

Agora, Freud vai trabalhar, como ele mesmo diz, no extremo oposto do Eu. A teoria psicanalítica se baseia na observação e constatação de um fenômeno, denominado resistência, que é uma força que o paciente opõe à tentativa de tornar consciente o seu inconsciente. E o sinal objetivo da resistência é o esgotamento de suas associações espontâneas, ou o seu afastamento do tema tratado. O paciente nada sabe de sua resistência, ainda que possa reconhecê-la pelo aparecimento de sensações penosas, ao aproximar-se de um determinado tema.

A resistência, portanto, é tão inconsciente como o reprimido. E de onde provém essa resistência inconsciente? Certamente não emana do reprimido, já que este contém um impulso intenso de surgir na consciência (retorno do reprimido, que se observa em todas as manifestações do inconsciente: sintoma, atos falhos, sonhos etc.).

Então não pode ser mais do que uma manifestação do Eu, este que levou a cabo a repressão e quer mantê-la.

E desde que admitimos, no Eu, uma instância que representa as exigências restritivas e proibitivas – o Supereu – podemos dizer que a repressão é obra deste,

> [...] que a realiza ele próprio ou encarrega o Eu de fazê-la. Se então ocorre que a repressão não se torna consciente para o paciente na análise, isto significa que o Supereu e o Eu trabalham inconscientemente em situações muito importantes, ou que seria mais significativo ainda,que partes de ambos, do Eu e do Supereu, são inconscientes. (FREUD, 2011, p. 209)

Se partes consideráveis do Eu e do Supereu são inconscientes, isto quer dizer que o sujeito nada sabe disso.

Freud parte, para revisar suas conceituações sobre a questão do consciente e do inconsciente, dizendo que, com relação ao consciente não há o que discutir, está fora de qualquer dúvida.

Até aí, nos diz Freud, não há nada de novo. Mas a isso tudo vem somar-se uma observação que podemos fazer a respeito dos atos falhos: o sujeito tem o propósito de dizer algo e se equivoca, dizendo outra coisa. O que isso quer dizer? É a emergência do inconsciente, de forma inequívoca e transparente!

O trabalho psicanalítico se viu obrigado a empregar a palavra inconsciente num terceiro sentido, topográfico ou sistemático, dando-lhe o caráter de designação de uma província psíquica, mais do que uma qualidade do psíquico.

> A descoberta – realmente incômoda – de que também parcelas do Eu e do Super-eu são inconscientes no sentido dinâmico, tem aqui um efeito facilitador, permite-nos afastar uma complicação. Vemos que não é lícito

> chamarmos o âmbito psíquico alheio ao Eu de sistema Ics, pois o estado de inconsciência não é característica exclusiva dele. Muito bem, não mais usaremos "inconsciente" no sentido sistemático, e daremos ao que até aqui foi designado assim um nome melhor, que não mais se preste a equívocos. Acompanhando o uso de Nietzsche, e seguindo sugestão de Georg Groddeck,[125] passaremos a chama-lo de Id (Es). Esse pronome impessoal parece particularmente adequado para exprimir a principal característica dessa província mental, o fato de ser alheia ao Eu. Super-eu, Eu e Id são os três reinos, âmbitos, províncias em que decompomos o aparelho psíquico da pessoa. (FREUD, 2011, p. 213)

É pouco? Não é por acaso que Freud inventou esse termo, "sobredeterminação", para falar desse pobre sujeito submetido a tantas injunções, psiquicamente determinadas, sem falar das socialmente condicionadas, das quais ele tinha pleno conhecimento.

Mas as coisas não param por aí. Há mais conflitos à vista.

O Id é a parte inacessível de nossa personalidade, diz Freud, o qual consiste, analogicamente, de uma caldeira cheia de estímulos ferventes, dos instintos, que aspiram satisfação, conforme as exigências do princípio do prazer.

Seus processos não obedecem às leis do pensamento lógico: não conhecem o princípio da não-contradição, pois impulsos contraditórios coexistem no Id, sem anular-se mutuamente. Nele não há nada que corresponda à representação do tempo, não conhece o decurso temporal. Não conhece a representação do espaço, como também não conhece o juízo de valor – não há bem nem mal, nem moral alguma.

É o fator econômico, ligado ao princípio do prazer, que rege todos os seus processos: as cargas de instinto, que demandam derivação, são móveis, ocorrem por meio da condensação e do deslocamento, prescindem por completo da qualidade presente no Eu, que chamamos de ideia. "O quanto não daríamos para compreender mais dessas coisas!". (FREUD, 2011, p. 217)

---

[125] Georg Groddeck, contemporâneo de Freud, embora não fosse psicanalista, foi muito admirado pelo fundador da psicanálise por causa dos seus escritos relacionados à psicanálise. Obras publicadas pela Gallimard: *Au fond de l'homme, cela; La maladie, l'art et le symbole; Le livre de ça; Ça et moi: lettres à Freud, Ferenczi et quelques outres; Le chercheur d'âme: um roman psychanalytique.*

Uma característica do Eu – para diferenciá-lo do Id e do Supereu – é a sua relação com a parte mais externa e superficial do aparelho anímico, denominada de sistema percepção-consciência (P-Cc). Voltado para o mundo exterior, responsável pela intermediação das percepções do mesmo, é neste sistema que surge, durante seu funcionamento, o fenômeno da consciência.

O Eu é o órgão sensorial de todo aparato: recebe tantos os estímulos do exterior, como os procedentes do interior da vida anímica. Freud trabalha com a hipótese de que o Eu é aquela parte do Id que foi modificada pela proximidade e influência do mundo exterior e tem a missão de representá-lo junto ao Id – para bem do mesmo.

No desempenho dessa função, o Eu tem que observar o mundo exterior, através de suas percepções, e manter distância, por meio da prova de realidade, daquilo que pode ser procedente dos estímulos internos.

Por encargo do Id, o Eu rege o acesso à motilidade e interpõe, entre a necessidade e o ato, um deslocamento, o qual adquire a forma de trabalho do pensamento. Durante o pensamento, o Eu utiliza os traços mnêmônicos da experiência. Assim, pode destronar o princípio do prazer, que rege, ilimitadamente, o curso dos processos no Id, para substituí-lo pelo princípio da realidade, que promete maior segurança e êxito. (FREUD, 2011, p. 218)

O Eu consegue alto grau de organização, através do qual precisa perceber e dominar os instintos – processo que é feito através da representação dos mesmos, que é ordenada em um sistema mais amplo.

"Adotando formas de expressão populares, poderíamos dizer que o Eu representa, na vida psíquica, a razão e a prudência, e o Id, as paixões irrefreadas". (FREUD, 2011, p. 219)

Mas, sendo o Eu apenas uma parte do Id transformada pela proximidade do mundo externo, é débil, em sentido dinâmico; todas as suas energias são emprestadas do Id. Os investimentos de objeto emanam das exigências instintuais do Id.

O Eu, então, serve a três severos amos e se esforça para conciliar as suas exigências, tão diferentes, até inconciliáveis: nada tem de estranho que fracasse tão frequentemente em sua tarefa.

Seus amos: o mundo externo, o Supereu e o Id. Conduzido pelo Id, vigiado e restringido pelo Supereu, rechaçado pela realidade, o Eu luta para levar a cabo sua missão econômica: estabelecer uma harmonia entre as forças que atuam nele e sobre ele. Compreendemos, portanto, por que tantas vezes exclamamos: "Que difícil é a vida!"

Ao terminar sua exposição ("cansativa e talvez não muito esclarecedora") (FREUD, 2011, p. 222), Freud nos adverte que essa diferenciação da personalidade em Eu, Supereu e Id não tem fronteiras precisas, não tem contornos lineares; pode estar sujeita a grandes variações em diferentes pessoas.

Mas temos que reconhecer os esforços da psicanálise em "[...] fortalecer o Eu, torná-lo mais independente do Super-eu, ampliar seu âmbito de percepção e melhorar sua organização, de maneira que possa apropriar-se de novas parcelas do Id. Onde era o Id, há de ser Eu [...]". (FREUD, 2011, p. 223)

Quanto ao Id, Freud afirma que pode indicar as suas qualidades: é totalmente inconsciente, de forma diferente de partes do Eu e do Supereu, ao mesmo tempo inconscientes, sem que venham a ter as mesmas características primitivas e irracionais. O Id, por conter os instintos ou pulsões, é o reservatório da libido, conceito que sempre foi entendido como energia sexual, energia de vida.

E o que vem a ser a pulsão (*Trieb*)? É um dos principais conceitos que fundam essa complexa visão do funcionamento do psiquismo humano, que compõe os textos metapsicológicos.[126]

Trata-se de uma convenção, nos diz Freud, ou de uma ficção teórica, como são os conceitos fundamentais de qualquer ciência. Pois não descrevem a realidade – explicam-na (ou constituem-na), não são tirados da realidade a partir da observação,

> [...] mas criados com a finalidade de constituir uma nova inteligibilidade. Dizer que não são retirados da realidade não significa dizer que nada tenham a ver com ela, mas que não correspondem a algo imediatamente visível e identificável, um dado [...]. (GARCIA-ROZA, 2000, p. 80)

[126] O termo metapsicologia diz respeito ao conjunto de modelos conceituais que constituem a estrutura teórica da psicanálise, ou, dito de outra forma, a descrição do processo psíquico em seus aspectos dinâmico, topológico e econômico.

(Apesar de emergir a partir de uma série de fatos empíricos, das observações clínicas de Freud.)

Esse é o caso da pulsão: ela nunca se dá por si mesma, nem consciente, nem inconscientemente; ela só é conhecida pelos seus representantes – a ideia (*Vorstellung*) e o afeto (*Affekt*).

> Um conceito deste tipo não nasce pronto, com seus contornos plenamente definidos, suas articulações com os demais conceitos plenamente estabelecidas, perfeitamente transparente e livre de ambiguidade. Sua opacidade inicial é na verdade a marca de sua novidade, de sua extravagância, quando comparado aos conceitos existentes [...]. (GARCIA-ROZA, 2000, p. 81)

A criação de um conceito como este implica avanços, recuos, desvios, novas articulações, sem que se tenha claro o caminho a percorrer. Vinte anos após a invenção do conceito, Freud diria que a teoria das pulsões, além de ser a peça mais importante, também é a mais inconclusa da psicanálise.

O conceito de *Trieb* vai contra o pressuposto da existência de um mundo natural, composto de corpos materiais, ordenado segundo leis que lhe são imanentes, independente da linguagem. Vai contra também o pressuposto, decorrente daquele, de que o discurso é o lugar neutro, a partir do qual a ordem do mundo é enunciada.

Podemos tomar o instinto[127] como relativo ao corpo natural, marcado pela falta, pela necessidade, cuja supressão é efetivamente encontrada em um objeto natural. A adequação entre as necessidades deste corpo e objetos que as suprimem impõe um processo de adaptação que age conforme caminhos pré-formados. Este é o registro do instinto, que se refere ao comportamento hereditariamente fixado, que possui um objeto específico, através do qual se obtém uma satisfação. (Tem sede? Água! Tem fome? Come! Mas como lidar com a fome de amor?)

---

[127] Talvez para bem distinguir o instinto, nesse sentido, de *Trieb*, que é outra coisa, seja mesmo preferível traduzir este termo por pulsão. Os leitores que me perdoem pelas diversas traduções que expresso neste trabalho. Repito que estou menos preocupada com termos e mais centrada nos conceitos.

Mas, com a emergência da palavra –, signo arbitrário, não-natural, sem relação direta com os objetos do mundo natural que, no entanto, passa a dar significação, tanto ao corpo natural, com suas faltas, quanto aos objetos do mundo deu-se o surgimento de uma nova ordem, a ordem simbólica.

> A suposta ordem natural foi rompida e uma nova ordem foi imposta aos corpos, às necessidades e aos objetos do mundo. A harmonia preestabelecida foi quebrada, os caminhos pré-formados foram perdidos, e a adaptação tornou-se inviável [...]. (GARCIA-ROZA, 2000, p. 16)

Se a ordem natural foi perdida, não há mais nada natural, nem corpo, nem objeto, nem falta. Daí a impossibilidade da satisfação plena: apenas a satisfação parcial é possível. Tomar-se a linguagem como ponto de partida é supor a existência não mais de um instinto, proveniente de um corpo biológico, mas de um corpo pulsional, ou seja, corpo cujos referenciais não são mais os da biologia, mas sim os da linguagem.

Mas, ao apresentar o conceito de *Trieb*, gostaria de dizer alguma coisa sobre os problemas de sua tradução.[128]

Paulo César de Souza, em seu livro *As palavras de Freud – o vocabulário freudiano e suas versões* (1998) – consulta obrigatória para todos os leitores de Freud – nos diz que a palavra alemã *Trieb*, por sua polissemia, dificilmente obterá um consenso em torno de sua tradução.

Pode ser traduzida por "impulso, ímpeto, inclinação, propensão, pressão, movimento, vontade" e (em botânica) "rebento, broto". (SOUZA, 1998, p. 244)

Esse primoroso tradutor de Freud (como também é de Nietzsche e de Brecht) exemplifica este último sentido, que não deixa de ser muito interessante para o conceito, com uma estrofe de um poema de Brecht:

Ah, naquela noite de amor
Adormeci cansado enfim.
E vi, plena de verdes brotos
Uma árvore ao sol.

[128] Incluo esses problemas da tradução porque podem nos dar esclarecimentos sutis sobre o conceito.

O verbo do qual deriva, *treiben,* pode ter vários sentidos: "[...] impelir, mover, empurrar, enxotar, conduzir, estimular, brotar, germinar" [...]. (SOUZA, 1998, p. 245)

Segundo Paulo César de Souza, citando Eugenio Ciseriu, é preciso distinguir três espécies de conteúdo linguístico: designação, significado e sentido. "O significado (*Bedeutung)* é o conteúdo dado somente por uma determinada língua" e por ser idiomático, sua tradução é impossível. "A designação (*Bezeichnung*) toca à coisa extralinguística; é alcançavel apenas mediante significados linguísticos, mas não coincide com eles". Quanto ao sentido (*Sinn*) "é o conteúdo especial de um texto ou unidade de texto, na medida em que não coincida simplesmente com o significado e a designação [...]". (SOUZA, 1998, p. 258)

A tarefa do tradutor, portanto, é "[...] reproduzir, não o mesmo significado, mas a mesma designação e o mesmo sentido com os meios de uma outra língua [...]". (SOUZA, 1998, p. 259)

Ainda com Paulo César de Souza: um dado muito importante a respeito das palavras mais comuns, como *Trieb*, é não ter um sentido único, recortado, ao contrário, primam pela imprecisão e fluidez de contornos.

Freud sempre teve ciência da incerteza inerente a todo saber: "[...] o mestre podia resignar ou dar-se ao luxo da imprecisão. Mas os discípulos têm maior necessidade da certeza e da nitidez, daí as querelas infindáveis em torno da terminologia [...]". (SOUZA, 1998, p. 261)

A imprecisão não mascara a pseudo-precisão: a "[...] fidelidade, em tradução, implica em reconhecer o que houver de sombra no original, e não querer lançar luz ali onde o autor tateia na penumbra [...]". (SOUZA, 1998, p. 266)

Quanto à escolha da tradução do vocábulo alemão *Trieb,* não entraremos na controvérsia entre instinto e pulsão, mas, por razões práticas, e, por *privilegiar o nível conceitual e não o terminológico*, estarei usando um e outro, a depender do momento e das traduções utilizadas nessa explanação, esperando não tornar mais difícil o que já é difícil nesta conceituação.

No entanto, há que se notar que Freud, ao escolher este termo coloquial para inventar um conceito diferente do instinto *(Instinkt),* demons-

tra que tirava partido dessa riqueza de sentidos que tem *Trieb.* Como ele era muito meticuloso e cuidadoso com o que escrevia, parece deixar claro que, ao usar este termo, queria marcar a sua diferença com o *Instinkt.*

Se o *Instinkt,* objeto da biologia, pretende designar um comportamento fixo, pré-formado, adaptado a seu objeto, próprio de uma espécie, o *Trieb* define o humano-simbólico.

> As pulsões vão constituir uma nova realidade corporal, irredutível ao natural, ao instintivo. Não é mais desvio do natural, mas diferença pura... Mas assim como foi por efeito do aparecimento da linguagem que as pulsões se constituíram, será também por efeito da linguagem que elas serão ordenadas. O corpo resultante dessa ordenação será um corpo submetido à ordem simbólica. (GARCIA-ROZA, 1990, p. 19)

Trieb é um conceito concebido para dar conta das formas múltiplas que ao sujeito se oferecem para a sua relação com o objeto[129] e para a sua busca de satisfação. Como essas formas são múltiplas, convém as tratarmos no plural, portanto, pulsões. E são, sempre, parciais.

A pluralidade pulsional supõe a noção de oposição ou de dualidade. Desta oposição se constitui a dinâmica que suporta o sujeito, *dinâmica responsável de sua vida.* A dualidade sempre foi considerada por Freud como ponto essencial de sua teoria: está na origem da divergência, da ruptura, da diferença.

Do ponto de vista epistemológico, o termo pulsão aparece tardiamente na obra freudiana: vem substituir uma noção, mal definida, de energia, que tinha sido muito trabalhada por Freud no início de seus estudos.

A posição essencial deste conceito na teoria analítica não é devida somente ao seu papel fundador da metapsicologia. É, também, motivada pela dificuldade do conceito e de sua própria resistência, intrínseca, de se oferecer às expectativas de Freud de desvelar certos horizontes misteriosos.

---

[129] Objeto não deve ser compreendido no sentido instrumental, "faço dele um objeto para minha satisfação", mas no sentido de que o objeto é aquele no qual se deposita uma escolha libidinal, mesmo que seja a escolha do próprio *eu*, como ocorre no narcisismo.

Desde os anos 1890, Freud estava preocupado com o que dá ao ser humano a *força de viver*, bem como a força dos sintomas neuróticos se constituírem, suspeitando que essas forças são as mesmas; pensava, inicialmente, que um desvio, em certos casos, provocaria os sintomas.

Nesta época, ele tentava distinguir, entre essas forças, dois grupos, denominando-os "energia sexual somática" e "energia sexual psíquica". A partir daí, introduziu o conceito de libido.

Em 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade,* afirma que não há como distinguir a vertente somática da psíquica. Ao contrário, parece-lhe que as duas se entrecruzam e constituem a pulsão, que é definida como um conceito-limite entre o "somático e o psíquico como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho que é exigido da esfera psíquica em conseqüência de seus laços com o corpo". (FREUD, 2009, p. 3)

Tal afirmação tem implicações: a multiplicidade das pulsões (suas origens e finalidades são numerosas) a dificuldade de se estender a um fim comum, a quase impossibilidade de serem unificadas. Enfim, as pulsões podem se contentar com metas parciais e diversas uma das outras. Freud propõe distinguir o grupo de pulsões sexuais – que visam à espécie humana e permitem a sua reprodução –, do grupo que tem por função manter a vida do indivíduo, o das pulsões de auto-conservação, ou das pulsões do Eu.

Em 1914, Freud começa a trabalhar a noção do narcisismo, o amor que o sujeito tem por si mesmo, revelando que o Eu também é um objeto para o sujeito, obrigando-o a repensar a dualidade entre pulsões do eu e pulsões sexuais. A partir do momento em que Freud admite a existência de uma relação de amor entre o sujeito e seu próprio eu, e que esta relação não corresponde à lógica da autoconservação, mas sim à lógica do desejo, não há mais lugar para a distinção entre pulsões sexuais e pulsões do eu.

Em 1917, Freud consegue estabelecer as características das pulsões, em seu primeiro texto metapsicológico (dos doze que escreveu, restaram cinco), intitulado *A pulsão e seus destinos.*

Na primeira parte do artigo, após uma longa advertência epistemológica, ele define a natureza da pulsão: uma força constante, de origem somática, que se representa "como uma excitação" para o psíquico. E enuncia suas características: fonte (corporal, excitação de um órgão), pressão ou impulso (expressão da energia, a própria essência dos instintos, seu elemento motor, soma de força ou medida de trabalho que representa) alvo ou meta (satisfação, possibilidade de descarga da tensão, sempre parcial, alcançada pela supressão do estado de estimulação na fonte) e objeto (aquilo que promete a satisfação, com ou pelo qual a pulsão alcança a sua meta: é sempre variável, mutável, embora possa também se fixar). De tudo o que foi aqui abordado, observamos que os objetos são inumeráveis, que o alvo só é alcançado de maneira provisória, que a satisfação jamais é completa, pois a tensão renasce rapidamente. E, enfim, que o objeto é sempre inadequado e que sua função jamais é preenchida.

Na segunda parte do artigo, Freud trata das vicissitudes ou destinos da pulsão: primeiro, em relação ao seu representante ideativo, recalque (*verdrangung*) (ou repressão), sublimação, reversão no contrário (divide-se em dois processos, conversão da atividade em passividade e inversão de conteúdo - amor/ódio) e a volta contra a própria pessoa (masoquismo é o sadismo voltado contra o próprio eu e o exibicionismo é a contemplação do próprio corpo). Acrescenta, depois, os mecanismos específicos da psicose: a introversão e as regressões libidinais narcísicas. Segundo, em relação ao destino do afeto: transformação, deslocamento e troca.

Em 1920, em *Além do princípio do prazer*, a partir da observação da compulsão à repetição, Freud constrói a hipótese de uma pulsão de morte, em oposição e em entrelaçamento com a de vida.

As pulsões sexuais e as do Eu, anteriormente em oposição, vêm agora se alinhar, de acordo com a sua função, em uma ou outra dessas categorias. As pulsões apresentam-se em oposição e complementaridade (vida e morte), ainda que sem desmentir que a sobrevivência da espécie (pulsão sexual), que pode ser antagonista da sobrevivência do indivíduo (pulsão do Eu).

As pulsões de vida e de morte, embora tratadas em sua dualidade, funcionam acopladas, amalgamadas: as pulsões de vida agrupam uma

parte das pulsões sexuais (que permitem a sobrevivência da espécie) e uma parte das pulsões do Eu (que visa à sobrevivência do indivíduo). Por outro lado, uma face das pulsões sexuais (a que coloca o indivíduo em perigo, por estar a serviço da espécie) e uma parte das pulsões do Eu (a que ameaça a espécie porque privilegia o indivíduo) fazem parte da pulsão de morte.

Ainda mais: a busca da satisfação – segundo o principio do prazer – conduz à descarga pulsional. Sendo que esta é, também, a expressão da pulsão de morte. Isto porque sempre retorna ao ponto de partida, ao nível mínimo de tensão, o que não deixa de ser a tendência do organismo de retornar à sua origem, ao seu primeiro estado de não – vida, ou seja, de morte.

Neste ponto é que podemos dizer que a pulsão se desnaturaliza, que rompe com a necessidade (instintiva), embora nela se apóie. A teoria do apoio esclarece bem a distinção entre pulsão e instinto. O apoio é o momento de constituição de uma diferença, de uma ruptura, que marca a descontinuidade entre os dois conceitos. Exemplo: no lactente, paralelamente à satisfação decorrente da ingestão do leite, dá-se a excitação dos lábios e da língua pelo peito (ou equivalente), o que provoca outro tipo de satisfação que, apesar de apoiar-se na satisfação da necessidade instintiva, não é redutível a ela. Essa segunda satisfação, que está no registro da pulsão sexual, é sempre uma satisfação parcial. E o objeto que a promove é sempre uma representação de objeto, por isso é o mais variável na pulsão: pode ser uma pessoa, uma parte de uma pessoa, pode ser real, pode ser fantasmática.

Em 1º de abril de 1915, Freud escreve a Lou Andreas Salome, anunciando a publicação de *A Pulsão e seus destinos*: “[...] esforço-me no estudo do particular e espero que o geral se desprenda dele por si mesmo [...]”. (PFEIFFER, 1966, p. 31)

Talvez seja necessário recorrer a alguns esclarecimentos, dados pelo próprio Freud. Receio tornar essa parte da exposição um pouco cansativa. O tema é árduo!

Na quarta parte do "Eu e o Id", denominada "As duas espécies de instintos", ele vai tratar dessa discussão.[130]

Sabermos da divisão do psiquismo em um Id, um Eu e um Supereu deve ser considerado um progresso, no âmbito do nosso conhecimento, um avanço que pode revelar, ainda, uma compreensão mais profunda das relações dinâmicas da vida psíquica. E reafirma que o Eu se acha sob a influência da percepção, e que as percepções têm, para o Eu, a mesma importância que os instintos para o Id. "Mas o Eu está sujeito ao influxo dos instintos assim como o Id, do qual é apenas uma parte especialmente modificada [...]". (FREUD, 2011, p. 50)

Ele nos revela que, em *Além do princípio do prazer*, desenvolveu uma concepção que distingue duas espécies de instintos: os sexuais ou Eros – que compreendem o próprio instinto sexual e o instinto de conservação do eu (antes opostos àqueles, com boas razões, segundo Freud) – e os instintos de morte, esses concebidos inicialmente como aqueles cuja tarefa é reconduzir os organismos vivos ao estado do inanimado. Acrescento que Freud teve boas razões para conceber o instinto de morte, baseado na repetição, no gozo do sintoma, no sadismo, como instinto de destruição voltado para o mundo externo e outras formas de vida. E, em acréscimo, como sabemos, voltado para o mundo interno.

> Eros busca o objetivo de, agregando cada vez mais amplamente a substância viva dispersa em partículas, tornar mais complexa a vida, nisso conservando-a, naturalmente. Ambos os instintos comportam-se de maneira conservadora no sentido mais estrito, ao se empenhar em restabelecer um estado que foi perturbado pelo surgimento da vida. Esse surgimento seria, então, a causa da continuação da vida e, ao mesmo tempo, da aspiração pela morte, a própria vida sendo luta e compromisso entre essas duas tendências. (FREUD, 2011, p. 50-51)

Esses dois instintos se ligam, se misturam, amalgamam uns com os outros. Admitida a concepção de uma mescla dessas duas espécies de instintos, deve-se conceber uma desmescla deles; no componente sádico do

[130] Retomo a tradução de Paulo Cesar Souza e os termos que ele usa.

instinto sexual teríamos o exemplo de uma mescla instintual adequada a um fim; no sadismo que se tornou independente como perversão, o modelo de uma desmescla. Quanto esse estudo poderia contribuir para o entendimento do problema da pedofilia!

Freud se pergunta se haveria nexos entre as formações do Eu, Supereu e Id, por um lado, e as duas espécies de pulsões, por outro lado. Em outras palavras, questiona se é possível atribuir ao princípio do prazer, que rege os processos psíquicos, uma posição ante essas duas espécies de pulsões e as diferenciações psíquicas.

Aqui, vamos encontrar a polaridade entre o amor e o ódio. Não temos dificuldade em ver, no amor, uma representação para Eros. Mas seria muito fácil achar, na pulsão de destruição, para o qual aponta o ódio, um representante da pulsão de morte – de difícil apreensão, nos diz Freud. O ódio é tão-somente o

> [...] inesperado acompanhante regular do amor (ambivalência), não apenas o seu frequente precursor nas relações humanas, mas também [...] em várias circunstâncias, transforma-se em amor, e o amor, em ódio [...]. (FREUD, 2011, p. 53)

A investigação psicanalítica nos mostra que se ama e depois se odeia a mesma pessoa. Um amor ainda não manifesto se exterioriza, primeiramente, por hostilidade e tendência à agressão, já que o componente destrutivo pode antecipar-se ao investimento objetal.

Na gênese dos sentimentos sociais dessexualizados, a pesquisa psicanalítica nos leva a conhecer a existência de sentimentos de rivalidade, os quais, uma vez superados, fazem com que o objeto antes odiado passe a ser amado ou objeto de uma identificação. Poder-se-ia falar de conversão ou transformação do ódio em amor e vice-versa?

Freud nos diz que desde o início a psicanálise conhece a ambivalência e que com isso não precisamos supor uma transformação direta de ódio em amor, que seria incompatível com a diferença qualitativa das duas espécies de pulsões. Mas que podemos supor que haja, no aparelho psíquico –

seja no Eu ou no Id – "uma energia deslocável, que, em si indiferente, pode juntar-se a um impulso erótico ou destrutivo qualitativamente diferenciado e elevar o investimento total" de um ou de outro, e, com isso, "sem supor uma tal energia deslocável não avançamos [...]". (FREUD, 2011, p. 55)

Daí por diante, Freud só nos oferece hipóteses, pois admite que o problema da qualidade dos impulsos e sua conservação nos diferentes destinos das pulsões é ainda obscuro. No texto sobre a pulsão e seus destinos (1915), Freud já dizia que o amor não está em oposição ao ódio, mas sim em oposição à indiferença.

De qualquer forma, podemos supor que a principal intenção de Eros é a de unir e ligar, na medida em que contribui para o esforço por unidade que caracteriza o Eu: as pulsões eróticas parecem mais plásticas, desviáveis e deslocáveis do que as pulsões de destruição, enquanto que as pulsões de morte

> [...] são mudas essencialmente, e que o fragor da vida parte geralmente de Eros [...], pois, segundo nossa concepção, os instintos de destruição voltados para o exterior foram desviados do próprio Eu pela mediação de Eros [...]. (FREUD, 2011, p. 58)

Freud nos lembra que há uma semelhança entre o estado que segue a plena satisfação sexual e a morte, como nos animais inferiores, nos quais a morte coincide com o ato sexual. "Tais seres morrem na reprodução, na medida em que, após se excluir Eros mediante a satisfação, o instinto de morte fica livre para levar a cabo suas intenções [...]". (FREUD, 2011, p. 59)

Está na hora de concluir esse capítulo, já muito longo! Quando Freud diz que o "Eu é uma pobre criatura submetida a uma tripla servidão, que sofre com as ameaças de três perigos: do mundo exterior, da libido do Id e do rigor do Super-eu" (FREUD, 2011, p. 70), pensamos que essa pobre criatura nada mais é do que o sujeito humano.

Podemos ver, ao lado de suas fraquezas, a força do Eu:

> Ele é incumbido de importantes tarefas: em virtude de sua relação com o sistema perceptivo, ele estabelece a ordenação temporal dos processos psíquicos e os submete à prova da realidade. Interpolando os processos de pensamento, ele alcança um adiamento das descargas motoras e domina os

> acessos à motilidade. [...] Em relação ao agir, o Eu tem posição semelhante à de um monarca constitucional, sem cuja sanção nada pode se tornar lei, mas que precisa refletir muito, antes de impor seu veto a uma proposta do parlamento. (FREUD, 2011, p. 69)

O Eu também se enriquece com suas experiências vividas no mundo exterior; se o Id é o seu outro mundo exterior, que ele tenta subjugar, também retira libido do Id e transforma investimentos objetais em configurações do Eu; se é cruelmente submetido pelo Supereu, é também com sua ajuda que pode absorver as experiências pré-históricas armazenadas no Id.

> Como entidade fronteiriça, o Eu quer mediar entre o mundo e o Id, tornando o Id obediente ao mundo e, com sua atividade muscular, fazendo o mundo levar em conta o desejo do Id [...]. (FREUD, 2011, p. 70)

Frente às duas espécies de pulsões, o Eu não se mantém imparcial:

> Com seu trabalho de identificação e sublimação ele presta ajuda aos instintos de morte na subjugação da libido, mas arrisca-se tornar-se objeto desses instintos e mesmo perecer. A fim de prestar esse auxílio, teve de encher-se ele próprio de libido; com isso torna-se ele mesmo representante de Eros, e quer então viver e ser amado. (FREUD, 2011, p. 71)

É com essa frase de Freud que coloco um ponto final nessa questão sobre o sujeito: essa "pobre criatura" que nada sabe sobre si mesmo, sobredeterminado por tantos fatores, que tem como realidade última o desamparo, a vontade de viver e de ser amado. Disso retira a sua fraqueza e a sua força.

Se obtém a fraqueza, ou a força, poderíamos indagar se as disposições adquiridas do *habitus* poderiam explicar essas direções. Aqui está o ponto de entrelaçamento entre os condicionamentos sociais, explicitados pelo conceito de *habitus*, e as determinações psíquicas do sujeito, que se somam para concebermos o objeto complexo: a sobredeterminação do indivíduo/sujeito humano.

CAPÍTULO 5

INCONCLUSÕES OU ESPERANÇAS[131]

A criança humana é a pior dotada do ponto de vista do instinto,
a mais desprovida de recursos congênitos, mas a mais suscetível de
educação e a melhor dotada cerebral e mentalmente.
(BALDWIN, 1911)

Podemos ter esperança! Esse sentimento de expectativa – otimista, ilusória ou utópica – foi-nos apontado pelos autores citados nesse trabalho, escolhidos a dedo, exatamente por vislumbrarem uma saída possível em direção à emancipação humana diante da sobredeterminação – social e psíquica – que se impõe ao indivíduo/sujeito, e que, paradoxalmente, o constitui.

[131] Dizia o mestre Florestan Fernandes que a conclusão, em seu caráter aberto, menos do que um fechamento das ideias propostas, deve remeter a novas indagações.

Sergio Paulo Rouanet é um deles. Pudemos encontrar, em suas obras citadas, esse sentimento, **latente**. Em seu ensaio sobre o irracionalismo à brasileira, ao denunciar algumas tendências teóricas, racionais, mas que foram capturadas pelo irracionalismo, apontou-nos uma saída: **a libertação** da hipoteca irracionalista através do pensamento crítico.

A presença de Rouanet nesse trabalho é exemplar, no que se refere ao diálogo possível entre os campos do conhecimento, o qual propicia uma abertura de horizontes para a compreensão de conceitos complexos. Através de suas obras, podemos ver que ele foi um dos que mais contribuíram para o diálogo entre a psicanálise e as ciências humanas. É decisiva, também, porque ele sempre aponta para uma saída, no interesse pela emancipação e autonomia do sujeito humano, para a qual **é preciso investigar os condicionamentos sociais e psíquicos** de sua formação.

Quando trata, em *As razões do iluminismo*, da crise da razão, propõe um novo racionalismo, fundado numa nova razão. Isto porque o conceito clássico de razão deve ser revisto, depois de Marx e Freud, cujos ensinamentos nos mostraram que não podemos mais aceitar a ideia de uma razão soberana, livre de condicionamentos materiais e psíquicos que a constituem.

A razão deve ser consciente dos seus limites, deve perceber o espaço irracional em que se move e **pode, portanto, libertar-se** do irracional, ou seja, não mais tornar-se presa do irracional, por não mais desconhecer os limites internos (psíquicos) e externos (sociais) da racionalidade. Hoje, estamos conscientes de sua vulnerabilidade ao irracional.

Um novo modelo de razão e um novo conceito de crítica **podem combater** todas as instâncias que promovem a infantilização do homem, que impedem a sua maioridade e emancipação. Este é o interesse: **resgatar o homem das tutelas** (seja da religião, seja do estado etc.) para a **conquista de liberdade e autonomia.**

Ainda assim, é possível ser racional e não racionalista, no sentido de que se pode seguir critérios metodológicos científicos e, ao mesmo tempo, defender posições irracionalistas. Diz Rouanet que não há pior irracionalismo do que o produzido em nome de uma razão científica. Para

enfrentar esse impasse, podemos invocar "[...] o *logos* autêntico, que Weber chama de razão substantiva, em oposição à razão instrumental [...]" (ROUANET, 1999, p. 208). Ou recorrer a Habermas, à sua razão comunicativa, em oposição à razão instrumental, sem nos esquecermos de que o novo racionalismo "[...] aprendeu com os dois mestres da suspeita, Marx e Freud, a identificar a presença na razão de tudo aquilo que está a serviço da desrazão [...]". (ROUANET, 1999, p. 271) Aí está Rouanet, apontando saídas possíveis para a desrazão.

Ele faz uma advertência, tão contundente quanto divertida, ao trazer e analisar *O elogio da loucura,* onde Erasmo de Rotterdam distingue sua personagem principal, a Loucura, em loucura sábia e loucura louca, como vimos no capítulo 3: a "[...] loucura sábia sabe que a sabedoria é louca, e a loucura louca é suficientemente louca para acreditar na sabedoria [...]". (ROUANET, 1999, p. 296)

Devemos admitir que as mesmas questões que preocuparam Erasmo, no século XVI – a cultura, a tolerância, a liberdade, a paz e a razão – são totalmente válidas para os dias de hoje. Não perderam o prazo de validade. Ainda é e será sempre uma aposta. Aposta que se pode perder, mas que se espera fervorosamente não perder.

Ainda preocupado com a razão, Rouanet trata de examinar, longamente, em sua *Razão cativa,* a consciência, a percepção, o pensamento e as condições de possibilidade do conhecimento, fundamentado na teoria freudiana da defesa – e em especial o recalque – extraindo dela uma epistemologia, à luz da qual vai analisar a razão e seus limites. Vejamos como ele indica uma saída possível para a falsa consciência e o conhecimento deficitário:

> As diferenças e decalagens cognitivas impostas aos indivíduos em razão de sua posição no espaço social são "superáveis sempre que os indivíduos são inseridos em contextos dialógicos [...] Produzida pela comunicação truncada, a fixação cognitiva em estágios anteriores pode ser superada pela retomada dos processos comunicativos [...]". (ROUANET, 1985, p. 257)

Se a percepção da realidade está atrelada a processos psíquicos, os quais estão amalgamados com estímulos provenientes do mundo exte-

rior, como é o caso da defesa, ainda assim podem existir mecanismos, apontados por Rouanet, para enfrentar essa determinação, **superando--a, em parte**. Pois ele sempre vê uma saída. É uma característica do seu pensamento trazer o pior, o inexorável, para daí extrair o melhor, o possível, como bom adepto que é de uma utopia realista, tanto irrealizável quanto irrenunciável!

Rouanet constrói uma teoria sistemática das afinidades Benjamin--Freud, a partir de quatro temas freudianos encontrados na obra de Benjamin, com os quais realiza quatro itinerários (ato falho, trauma, sonho e mímesis), todos com duplos movimentos. Assim, ao percorrer a trajetória de Freud a Benjamin e de Benjamin a Freud, para um confronto entre as duas reflexões, está dando uma boa lição para todos os que se interessam pela tarefa de estabelecer diálogos entre a psicanálise e outros campos do conhecimento, ensejando novas produções à luz deste modelo.

Importante ressaltar: Rouanet, ao analisar as várias facetas da problemática benjaminiana – da teoria estética à crítica da cultura – chama nossa atenção para o lapso, para o qual a escuta psicanalítica está atenta, que "[...] recolhe do fluxo do que é dito o fragmento que de outra forma se perderia, e o transforma em indício" (ROUANET, 1990, p. 12). Em outras palavras, pode **abrir caminhos**, como ponto de partida, para Benjamin expressar sua concepção do conhecimento, da crítica, da história e da cultura.

No ensaio *Teoria crítica e psicanálise*, Rouanet examina a aproximação entre a psicanálise freudiana e os pensadores da escola de Frankfurt, procurando a presença, "muitas vezes silenciosa", das categorias freudianas em cada um dos momentos da reflexão crítica - crítica da cultura, teoria da personalidade e estatuto do conhecimento. A partir desta análise, ele destaca dois conceitos freudianos: o de identificação (que está na base da ideologia e do controle que a sociedade exerce sobre o indivíduo) e o de projeção (que está na base das intolerâncias e do racismo).

O último pensador trazido por Rouanet, nesse livro, é Jürgen Habermas, cujos aportes são valiosos para o encontro entre a psicanálise e as ciências humanas. Um encontro que descortina a dimensão psicanalítica da crítica da ciência, da crítica da cultura e da teoria da comunicação.

A psicanálise, nos diz Rouanet, tem como base, na linguagem de Habermas (para quem em tudo há um interesse), o interesse emancipatório, decorrente da dissolução dos bloqueios à comunicação do sujeito consigo mesmo. Ao sujeito, inicialmente alienado pelos processos de sua constituição, é **oferecida uma oportunidade de desalienar-se**. Oportunidade que se dá, em grande parte, através do trabalho da autorreflexão – lembramos que, incitado no processo de análise, fica mais fácil para o sujeito exercitá-la. E vai mais além, quando torna o sujeito capaz de ver a sua própria alienação.

A dimensão psicanalítica da teoria da comunicação habermasiana, na leitura de Rouanet, traz questões muito interessantes, sob a forma de paradoxos (e esperanças...). Assim, a comunicação deformada, característica da neurose, abrange pressupostos sobre a estrutura de uma comunicação não distorcida. E, a partir da compartimentalização neurótica entre linguagem e comportamento, pode-se inferir, como característica da comunicação normal, a traduzibilidade desses dois planos.

Por outro lado, de uma análise do caráter privado e incompreensível dos símbolos neuróticos, pode-se deduzir o caráter publicamente acessível, compreensível pelos membros de uma comunidade linguística, dos símbolos admissíveis num processo comunicativo normal. Quanto ao olhar aprofundado sobre a incapacidade neurótica de distinguir o mundo objetivo e o subjetivo, o mesmo pode reconstituir, como comunicação não-obstruída, a aptidão para distinguir fantasia do mundo real, ilusão da realidade.

De acordo com a mesma linha de pensamento, ressaltam-se, ainda, as pulsões – fatos vistos como sociológicos e não biológicos. Estas não são concebidas apenas como instrumento de crítica da sociedade que as reprime, mas como potencial para a estrutura comunicativa, sob a forma de **novas interpretações.**

A psicanálise também não é mais invocada com o objetivo de salvar da falsa consciência indivíduos e grupos minoritários, "mas para deflagrar processos de argumentação social em que *todos os interessados* possam,

tendencialmente, participar, com vistas à cristalização consensual da verdade [...]". (ROUANET, 1983, p. 354)

Essa psicanálise, da qual trata Rouanet, ainda em sua leitura de Habermas, não é aquela apropriada pelos que tentam banalizá-la numa ciência do comportamento, dissolvê-la em arquétipos ou reduzi-la a prescrições. Constitui-se, simplesmente, em uma outra coisa: é a psicanálise de Freud, que, com seus erros e contradições, testemunha, de forma mais radical, **contra a desumanização do homem**.

A teoria crítica é uma reflexão sobre a autonomia e a emancipação, a qual inclui o **conhecimento dos mecanismos sociais e psíquicos** que bloqueiam a autodeterminação humana.

Foi essa linha que inspirou este trabalho para identificar os mecanismos sociais e psíquicos, à luz de Bourdieu, Elias, Freud e, não sem a consciência, explicitada por Rouanet (1983, p. 376, grifo nosso), da

> [...] contradição de uma razão que assume tudo o que nela é irracional – os **condicionamentos da história e do inconsciente** – sabendo que esses condicionamentos podem invalidar a objetividade dos seus enunciados [...],

mas que, a partir da "[...] contradição de um saber que se sabe contraditório, prossegue, não obstante, seu itinerário [...]". (ROUANET, 1983, p. 376)

Em *Interrogações* (2003), no capítulo "Interrogando a psicanálise", Rouanet nos dá sugestões de dez temas que deveriam ser trabalhados psicanaliticamente. Podemos rever como os estudos apontados por ele seriam da maior importância para um aprofundamento da compreensão e tratamento de fenômenos atuais de nossa sociedade, a saber:

a) "A moral sexual civilizada":[132] criticada por Freud em 1908, esta teria perdido atualmente a sua influência, na era do amor livre? Seria interessante, diz Rouanet (2003, p. 139), "[...] saber se o sexo, tendo-se evadido das malhas do sistema normativo, não teria sido capturado por outra rede, a do mercado [...]". Teria a "revolução sexual" dos nossos tempos se estendido a todos os países, inclusive aos islâmicos, e a

[132] Vide *La moral sexual cultural y la nervosidad moderna* (1908).

todas as camadas da população? Estaria havendo um movimento de contra-revolução, com o ressurgimento de um moralismo que vem assolando parte do mundo? Essas dúvidas precisam ser elucidadas, para se descartar, ou não, esse aspecto da *Kulturkritk* de Freud, que responsabilizava a "moral sexual civilizada" pelo "nervosismo moderno" de sua época. Poder-se-ia dizer que a "moral sexual civilizada" de hoje em dia mudou de dono, enquanto o "nervosismo moderno" mudou de nome, passando a ser conhecido como stress?

b) A questão da emancipação feminina: Freud reconhecia que a posição da mulher era objeto de graves injustiças e advogava por uma igualdade de direitos entre os dois sexos. Afinal, a psicanálise foi construída a partir de uma mulher! O movimento feminista, que de início tinha como bandeira a igualdade de direitos, passou a defender não mais o direito à igualdade, mas o direito à diferença, postulando uma identidade. A psicanálise poderia colaborar com os movimentos feministas, em suas várias orientações, "com vistas, seja a corrigir os desvios teóricos do feminismo, seja a corrigir o alegado estrabismo 'androcêntrico' da psicanálise [...]".[133] (ROUANET, 2003, p. 142, grifo do autor)

c) A questão dos homossexualismos masculinos e femininos: a psicanálise pode ser convocada para esclarecer atitudes homofóbicas, desmascarando-as como defesas provocadas pela angústia, diante de uma homossexualidade latente.[134] Freud, aliás, sempre manteve a sua

[133] Há textos de Freud que muito podem colaborar para essa questão, entre outros: *Sobre un tipo especial de La elección de objeto en el hombre* (1910); *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica* (1925); *Sobre la sexualidad femenina* (1931); *La feminidad* (1932), que evidenciam a sua preocupação com as especificidades da sexualidade masculina e da feminina, sem, no entanto, constituir uma "identidade", pois Freud não trabalhou com esse conceito, e sim com o de "identificação".

[134] Freud nos legou textos elucidativos sobre as homossexualidades, entre outros: *Fantasias histéricas y su relación con la bisexualidad* (1908); *Comunicación de un caso de paranóia contrario a la teoria psicoanalitica* (1915); *Sobre lapsicogênesis de um caso de homosexualidad femenina* (1920); *Sobre algunos mecanismos neuróticos em los celos, la paranóia y la homosexualidad* (1922), fora os *Tres ensayos para una teoria sexual* (1905), onde afirma, já àquela época, que homossexuais não podem ser considerados como "degenerados", pois há, segundo ele, os que se distinguem por um grande desenvolvimento intelectual e elevada cultura ética.

teoria da bissexualidade humana (ainda que fosse sugerida por Fliess, seu interlocutor) como base para as futuras identificações edípicas, que vão orientar as "opções sexuais". Que, de resto, não há nenhuma "opção", mas, simplesmente, determinação.

d) O estudo do racismo e da discriminação contra as minorias étnicas, linguísticas e culturais: a psicanálise estará sempre na vanguarda dessa luta. No entanto, suspeita daqueles que fundam sua militância no conceito de identidade – negra, muçulmana, sérvia etc., – em vez de baseá-la na noção universalista do respeito aos direitos do homem. Freud era mais preocupado em dissolver as barreiras entre os homens, do que em acentuar suas diferenças.

e) A questão da vulnerabilidade do homem moderno à ideologia, que hoje assume nova atualidade, com os avanços das tecnologias de informação e comunicação, no capitalismo globalizado: a psicanálise pode dar sua contribuição, desvendando os mecanismos afetivos inconscientes que explicam a força da ideologia. Do ponto de vista da psicanálise, tais mecanismos determinam o comportamento do indivíduo diante de posições que não lhe são favoráveis, até mesmo diante daquelas contrárias a seus interesses.

f) A existência, ou não, de correlação entre estruturas de personalidade e opções políticas: a psicanálise poderá contribuir para desvendar paradoxos já estudados por Adorno, a partir dos quais se considera que nem sempre personalidades autoritárias "optam" por posições políticas autoritárias e vice-versa. Além disso, também poderá contribuir para o estudo das personalidades autoritárias, em todas as classes sociais, enriquecendo o debate sobre diversas questões a exemplo de: Como se formam? O que as sustenta?

g) A questão do personalismo que caracteriza nossa prática política, na qual as personalidades contam mais do que os partidos: incluindo-se, aqui, o fenômeno do populismo. Sobre este fenômeno, especificamente, Rouanet afirma não ter notícia de nenhum estudo psicanalítico. Mas pondera, no entanto, que "[...] além dos seus evidentes aspectos

sociológicos, é, em grande parte, redutível ao tema absolutamente freudiano da exteriorização num líder carismático do ideal de Ego de grande parte da população [...]". (ROUANET, 2003, p. 149)

h) A proliferação das seitas: a psicanálise poderia contribuir para o entendimento desse fenômeno, um dos mais significativos dos nossos tempos. Freud acreditava que o avanço científico e a razão, ainda que não pudessem eliminar a infelicidade humana, poderiam dar fim às mais variadas formas de obscurantismo, inclusive o religioso. Embora isso não tenha acontecido, um argumento freudiano se confirma: de fato, o papel da religião serve à compensação imaginária, enquanto o papel do pai se sobrepõe aos membros da comunidade dos adeptos. O declínio do nome do pai, como estudado pelos psicanalistas, não se daria nessa relação entre as "igrejas" e seus cooptados.

i) A crescente onda de violência: a psicanálise terá que estar presente para explicar um dos fenômenos mais angustiantes do mundo contemporâneo, o da violência. Um tema que está relacionado com o cruzamento entre a pulsão agressiva individual com as estruturas externas de poder e com um ordenamento social baseado, ele próprio, na violência.

j) A rejeição à psicanálise: a psicanálise da cultura não pode recuar diante da mais paradoxal de suas tarefas, a de entender psicanaliticamente as razões que levam a cultura a rejeitar a psicanálise, que seria, essencialmente, um fenômeno de resistência. Se muitas críticas à psicanálise podem e devem ser feitas, nem por isso merecem ser desqualificadas como uma simples resistência, embora a explicação de Freud continue válida: a resistência, se for considerada universal, deve variar, a depender do contexto cultural de que se trate.

São essas as propostas de Rouanet para que se faça um diálogo entre a psicanálise e temas atuais da cultura, detalhadas no capítulo 3. São temas bem recortados, específicos, embora de longo alcance teórico. Mas não posso deixar de mencionar que ele defende, várias vezes, em seus estu-

dos, que os condicionamentos sociais e psíquicos do ser humano devem ser examinados. Essa é a minha aposta e minha colaboração.

Tentei destacar, nessas considerações finais, no que diz respeito à contribuição de Rouanet, aspectos que evidenciam o tenso e ao mesmo tempo harmonioso diálogo entre a psicanálise freudiana e as ciências humanas. Ele fez, mais do que qualquer autor de que eu tenha conhecimento, essa aproximação. E o fez com o intuito de mostrar como podemos ampliar nosso saber a respeito da sociologia do conhecimento, dos limites impostos à percepção e ao pensamento (com tudo o que isso implica, ou seja, a internalização das ideologias, a interação dos indivíduos em sua vida social etc.). Ele referiu-se, em acréscimo, aos *mecanismos possíveis* de superação (ao menos em parte) desses limites, tendo em vista o interesse na emancipação, na liberdade e na autonomia dos seres humanos.

A emancipação, a liberdade e a autonomia, se estas são metas desejáveis, podem ser colocadas no nível da dimensão utópica da qual fala Rouanet: algo que permita uma autotranscendência, em direção ao que não é alcançável. Mas, por ser uma utopia, é irrenunciável, na medida em que sem ela não teríamos um princípio regulador. É um farol, na medida em que ilumina. Mas é apenas um farol, não podemos alcançá-lo, embora temos que persegui-lo, pois, apesar de ser irrealizável, é irrenunciável.

Quantos poetas já falaram disso! O que seria a vida sem o sonho? Tal pergunta não surpreende os leitores de Jorge Luis Borges.

Minha tentativa de contribuir para tal interesse – ou tal utopia – como agente que transita entre dois campos disciplinares, encontrou uma fundamentação, baseada em alguns elementos epistemológicos e metodológicos que implicam uma abordagem paradigmática para a construção metodológica do objeto de pesquisa: a teoria da complexidade, tendo como bússola o conceito de sobredeterminação, latente em Edgar Morin e em Ilya Prigogine e explícito em Sigmund Freud.

Com Morin, podemos argumentar, através dos paradoxos contidos na teoria da complexidade, formulados como princípios que guiam os processos cognitivos, que:

1) Pelo princípio sistêmico, que consiste na ideia de que o todo é mais e menos do que a soma das partes: a sociedade não é a soma dos seus membros, é mais, e menos. 2) Pelo princípio hologramático, que consiste na ideia de que a parte não está somente no todo, como o todo está inscrito na parte: o indivíduo/sujeito está inscrito na sociedade em que vive, assim como esta está inscrita nele. 3) Pelo princípio do ciclo retroativo, que consiste no rompimento da causalidade linear, isto é, a causa age sobre o efeito e o feito age sobre a causa: o indivíduo/sujeito age sobre a sociedade e a sociedade age sobre ele. 4) Pelo princípio do ciclo recorrente, que consiste na ideia de que os produtos e consequências são, eles próprios, produtores e originadores daquilo que produzem: o indivíduo/sujeito é um produto da sociedade, mas, também, originador dela. 5) Pelo princípio da autoeco-organização, que consiste na ideia de que a autonomia dos seres vivos é inseparável de sua dependência: o indivíduo/sujeito pode conquistar uma certa autonomia, embora inseparável de sua dependência da sobredeterminação social e psíquica que o constitui. 6) Pelo princípio dialógico, o qual consiste na ideia de que os antagonismos são complementares, ao mesmo tempo em que permanecem enquanto tais, permitindo que aceitemos noções contraditórias para a concepção de um fenômeno complexo: aqui vemos claramente Freud, Rouanet, Elias e Bourdieu! 7) Pelo princípio da reintrodução do conhecido em todo conhecimento, que consiste na ideia de que todo conhecimento é uma reconstrução por uma inteligência em uma cultura e em um tempo determinados: todo o percurso deste ensaio demonstra, de forma latente ou manifesta, essa ideia.

O conceito de sobredeterminação tem um contraponto: o objeto complexo, que é múltiplo, plural, emergente, submetido a funções não-lineares de determinação e, por isso, não previsível; é aquele que pode ser apreendido em múltiplos estados de existência, pois opera em distintos níveis da realidade, ou seja, é "[...] multifacetado, alvo de diversas miradas, fonte de múltiplos discursos, extravasando os recortes disciplinares da ciência [...]". (ALMEIDA FILHO, 2005, p. 38) O objeto complexo que tentei construir – indivíduo/sujeito – tem todas essas características

(a psicanálise nunca se comprometeu com a previsibilidade, por exemplo) e pode ser visto como um *signpost*, conceito aberto, provisório e por isso sugestivo e inspirador. O que não quer dizer vago ou confuso, conforme o pensamento de Bourdieu sobre a virtude heurística dos conceitos abertos: "[...] às vezes imprecisos e obscuros, mas evocadores, denunciam o efeito de fechamento das noções demasiado bem construídas, das definições prévias e outros falsos rigores da metodologia positivista [...]". (BOURDIEU, 1989, p. 49)

O objeto complexo, portanto, o indivíduo/sujeito é – tal como delimitei essas duas dimensões do ser humano (social e psíquica) – sobredeterminado pelos condicionamentos sociais e pelas determinações psíquicas inconscientes, ou seja, sobredeterminado pelos **mecanismos sociais e psíquicos** os quais, ao mesmo tempo em que bloqueiam a autodeterminação humana, são constituintes de sua condição. E a aposta será a indicação de uma saída possível no rumo de uma liberdade ou de uma emancipação, ainda que muito relativas.

Como tive a pretensão de transitar entre dois campos disciplinares, a sociologia e a psicanálise, proponho uma fronteira de articulação e de convergência entre elas. Para melhor compreender o objeto complexo indivíduo/sujeito, tentei delimitar cada um desses campos. Fundamentada nas obras de autores com os quais tenho alguma identificação, reafirmo o propósito de reunir a multiplicidade de visões que podem ilustrar o pensamento complexo. E mais, os pontos de intersecção, ainda que não aparentes, das várias abordagens e vieses.

Surge, aqui, uma questão que se refere a um paradoxo na psicanálise, a saber: o de tratar o humano em sua mais extrema singularidade, ao mesmo tempo em que o trata, também, na mais ampla universalidade. Esta transição se dá pelo procedimento, usado por Freud em sua argumentação, de recorrer ao patrimônio cultural para assegurar esta passagem do singular ao universal. Já temos uma forte ligação da psicanálise com a sociologia, na medida em que este "cultural" é o social. Mas o movimento contrário também se dá, ao tomarmos o universal "indivíduo", da sociologia, e empreendermos uma aná-

lise que focaliza **um** indivíduo, perdido no meio da multidão, para passarmos a compreendê-lo em sua singularidade, tal como faz a psicanálise.

Destacado do meio social onde está inserido, esse singular ser humano é provido de um inconsciente, conceito que veio resultar em uma divisão indelével do sujeito. Este deixa de ser entendido como um todo unitário, identificado com a consciência, sob o domínio da razão, para ser uma realidade dividida em dois grandes sistemas – o inconsciente e o consciente – e dominada por uma luta interna em relação à qual a razão é apenas um efeito de superfície.

Vimos que a determinação do inconsciente quer dizer o seguinte: longe de sermos senhores do nosso pensamento, **somos habitados** por outro que pensa **em** e **por** nós. Nossas escolhas também são determinadas inconscientemente. E se não somos livres, **é a partir desta constatação da não-liberdade que fundamos a sua possibilidade**, ou seja, ao aceitar o desafio dessa liberdade restritiva, podemos determinar algo de nosso destino, com responsabilidade e certa liberdade – esta, **conquistada.**

Ao trazer a delimitação dos campos da psicanálise e da sociologia, antecipei, de certa forma, visões teóricas extraídas do seu interior, nas quais o indivíduo/sujeito está inserido. Explicito melhor, a seguir.

Esse ser humano singular, no entanto, interessa não apenas à psicanálise etc., mas também à sociologia. Diz Elias que há uma tendência à ideia de que os sociólogos lidam com problemas sociais e não deveriam se ocupar com problemas dos indivíduos. Esta separação entre indivíduo e sociedade não funciona bem, diz Elias, são apenas "axiomas fossilizados".

> As sociedades não são nada além de indivíduos conectados entre si; cada indivíduo é dependente de outros, de seu amor, de sua língua, de seu conhecimento, de sua identidade, da manutenção da paz e de muitas outras coisas. [...] E um conflito entre dois seres humanos, por mais que possa ser algo único e pessoal, pode ser ao mesmo tempo representativo de uma luta entre diversos estratos sociais, remontando a várias gerações. (ELIAS, 2006, p. 70)

Lembremos, ao modo durkheimiano, que, ao nascer, o indivíduo já encontra maneiras de pensar, agir e sentir (instituições, regras morais,

crenças, modas, códigos de gosto etc., transmitidas por gerações anteriores), e, portanto, existem fora dele – dotadas de um poder imperativo e coercitivo que se lhe impõem, quer queira ou não. Isto é, encontra-as inteiramente formadas e não consegue impedi-las de existir.

Vemos, como exemplo, a educação das crianças, que consiste na imposição de maneiras de ver, pensar, sentir, agir, que dão lugar aos hábitos, em qualquer cultura de que se trate. "Vítimas de uma ilusão, acreditamos ser produto de nossa própria elaboração aquilo que nos é imposto do exterior [...]". (DURKHEIM, 1977, p. 4)

Ora, aqui se dá, também, um ponto de convergência entre a sociologia e a psicanálise, já que a instância do Id contém, para Freud, um registro filogenético, ou seja, a história da cultura humana. Se o indivíduo, ao nascer, já encontra as marcas de sua cultura já estabelecidas, traz, por sua vez, ao nascer, em seu aparelho psíquico, todas essas marcas.

Na visão de Simmel, os laços de associação entre os homens são incessantemente feitos, desfeitos e refeitos. Todas essas milhares de relações são praticadas de pessoa a pessoa e nos unem, sejam elas momentâneas, duradouras, conscientes ou inconscientes, em toda uma variedade policromática dessa vida social tão clara e tão misteriosa.

Ao assumirmos um ponto de vista a respeito dessa questão, com certo distanciamento, podemos perceber os indivíduos, enquanto tais, desaparecendo. E, em seu lugar, nos é revelada a imagem de uma "sociedade" que é um constructo teórico, independente dos membros que a compõem. Para Simmel, os objetos são estabelecidos por meio de processos de abstração, ou seja, sob a égide de conceitos determinados, que "[...] retiram da realidade formas sintéticas e nelas descobrem leis e evoluções, enquanto essas formas não existem como algo que possa ser experimentado isoladamente [...]". (SIMMEL, 2006, p. 19)

Entendemos que o ser humano, em todas as suas expressões, é determinado pela interação que faz com outros seres humanos. E que isso deve levar a um modo de *observação* a partir das formações que se produzem na relação recíproca entre eles, sem que possam vir a ser deduzidas do indivíduo observado em si mesmo. Podemos perceber, portanto que a produção

de fenômenos, através da vida social, se dá pela contiguidade de indivíduos que agem uns sobre os outros e também por meio da sucessão das gerações, "[...] cujas heranças e tradições se misturam, indissociavelmente, com as características próprias do indivíduo [...]". (SIMMEL, 2006, p. 21)

Da mesma forma, quando assumimos um ponto de vista, com certo distanciamento, podemos perceber a sociedade desaparecer. E, em seu lugar, nos é revelada a imagem de um sujeito único, absolutamente singular, assim como suas impressões digitais, que se inaugura em si mesmo, ainda que constituído socialmente.

Outro ponto de convergência da sociologia e da psicanálise: se o ser humano é determinado pela interação com outros seres humanos – e Freud sustentou isso durante todo o seu ensino, tratando-se de um axioma da psicanálise – como explicar a singularidade de cada sujeito humano, "as características próprias, únicas, do indivíduo", a não ser pela psicanálise?

Penso ter dado aos termos **indivíduo** e **sujeito**, tal como os utilizei, uma delimitação precisa, ainda que consciente e advertida de que esses dois termos são usados na psicanálise, na sociologia, na filosofia etc., com diversos sentidos. Com a ajuda de Freitag, consegui clarear o conceito de indivíduo tal como pretendia, sem considerá-lo em oposição ao conceito de sujeito, mas em complementação. Melhor dizendo, mais que em complementação, está em uma relação de amalgamento.

> Cada indivíduo é um representante singular da espécie humana, que potencialmente é dotado de razão. Apesar das diferenças de cor, religião, classe social, nacionalidade, existe uma natureza humana comum a todos os homens [...]. (FREITAG, 2001, p. 19)

O indivíduo, para que seja um representante da espécie humana, pode e deve ser educado, socializado – é uma condição *sine qua non.*

Usei o termo **sujeito** para designar a dimensão psíquica do ser humano, estudada pela psicanálise. A partir da qual temos o sujeito dividido, o sujeito que desconhece a si próprio, o sujeito inconsciente, sobredeterminado em sua vida mental, pelos sistemas consciente/inconsciente,

pelas instâncias do Eu, Supereu e Id, pelo princípio do prazer e da realidade, pelas pulsões, pelo recalque, pela resistência, pelas identificações etc.

Para tratar dos condicionamentos sociais do indivíduo, como vimos, recorri ao conceito de *habitus*, formulado por Pierre Bourdieu e por Norbert Elias.

Diria que há diferenças substanciais de conceituação do *habitus* nestes autores. Bourdieu focaliza o agente e como este adquire socialmente (família e escola, especialmente) o seu sistema de percepção, apreciação, classificação, preferências, gostos. Estruturas cognitivas duradouras, ainda que não definitivas – que organizam a sua ação no espaço social onde está posicionado. Bourdieu usa esse conceito, portanto, do lado indivíduo/sujeito, no sentido de uma distinção.

Elias focaliza os membros de uma sociedade dada, o povo de uma nação, o conjunto de pessoas imersas nas redes de interpenetrações, interdependências e figurações. Pessoas que habitam um espaço delimitado geográfica, histórica e politicamente, vinculado ao processo de formação e de desenvolvimento de um Estado. Elias usa tal conceito, portanto, no sentido de hábitos de comportamento coletivo, tipo "os brasileiros curtem a novela (mulheres), o futebol e o carnaval".

Podemos pensar, ao modo dos antagonismos que se complementam, que os conceitos de *habitus*, em Bourdieu e em Elias, se relacionam e se interpenetram. E mais: que se configuram para que, a partir desta composição, possamos entender melhor como se incorporam socialmente os modos de perceber, de pensar e de conhecer a realidade interna e externa. Esses modos são comuns aos indivíduos que pertencem ao mesmo tempo, ao mesmo lugar, à mesma nação (Elias) e, ao mesmo tempo, distinguidores, no sentido em que se opera uma distinção (Bourdieu).

Podemos compreender, através do *habitus*, como se dão as relações entre as pessoas, seus sistemas de pensamento, suas escolhas na vida, seus gostos, suas predileções. Vamos mais além, – e isso é muito importante – constatando como a educação pode transformar as pessoas, ao provê-las de boas escolas, de uma "pedagogia de qualidade", como diz Freitag (2001), as quais podem ensinar crianças e adultos a pensar criticamente.

E a se relacionar, respeitosamente, uns com os outros, ainda que diferentes de si próprios.

Com Elias, podemos entender que fazemos parte de uma nação, em um dado momento histórico, que passou por processos de civilização, ao longo dos séculos, que foi sedimentando nossos *habitus*; que somos herdeiros intelectuais de gerações anteriores, num processo de longa duração. E que, nesse processo de civilização, fomos submetidos às instâncias individuais de autorregulação (controle das pulsões, por exemplo), que interferiram em nosso entendimento das coisas, na consciência, no Eu, no Supereu e na capacidade de nos identificarmos com os nossos semelhantes.

Aqui, surgiu a pergunta: por que pessoas que incorporam *habitus* similares, têm a mesma família, a "mesma educação", ocupam os mesmos espaços sociais, têm oportunidades iguais, podem se tornar tão e radicalmente diferentes? E mais: como as disposições constitutivas do *habitus* são inculcadas no indivíduo? Como esses esquemas de percepção, de apreciação, os princípios de classificação, de visão – incorporados socialmente pelo indivíduo –, são transformados em disposições intrapsíquicas? Como explicar essa passagem de fatores da realidade externa em realidade interna? Todos os estudiosos da educação podem responder a essas indagações.

Mesmo levando-se em (alta) conta os processos de aprendizagem, ainda assim resta uma questão, que aponta para as disposições constitutivas do *habitus*, inculcadas aos indivíduos plurais: acontece que estas *são* **assimiladas de modos diferentes pelos indivíduos singulares.**

Podemos ver aqui como o diálogo com a psicanálise pode trazer uma luz a essa questão. Ao decompor o conceito de indivíduo, plural – condicionado pelo *habitus* - pelo uso das categorias de percepção, pensamento e conhecimento da epistemologia freudiana, podemos chegar ao indivíduo singular, que denomino de sujeito.

E não somente isso. Postulei, também, que o sujeito, em Freud, consiste das três instâncias, a maior parte delas inconsciente – entrelaçadas, **em cooperação e em conflito** - do aparelho psíquico: Eu, Supereu e Id com todos os seus princípios reguladores; instâncias intrapsíquicas, mas cons-

tituídas, ao menos as duas primeiras,[135] pela realidade externa, ou seja, pela sociedade na qual o sujeito está inserido.

Após ter descrito os sistemas consciente, pré-consciente e inconsciente e as instâncias do Eu, do Id e do Supereu, com tudo o que implica a sua constituição e funcionamento: identificação, corpo, pulsões, princípio da realidade e princípio do prazer, realidade externa etc., cheguei à interpretação seguinte, fundamentada nas palavras do próprio Freud:

"O Eu é uma pobre criatura submetida a uma tripla servidão, que sofre com as ameaças de três perigos: do mundo exterior, da libido do Id e do rigor do Super-eu [...]". (FREUD, 2011, p. 70) Aqui, vemos que a liberdade possível convive com a servidão.

Mas... O Eu se enriquece com suas experiências vividas no mundo exterior; se o Id é o seu outro mundo exterior, que ele tenta subjugar, também retira libido do Id e transforma investimentos objetais em configurações do Eu; se é cruelmente submetido pelo Supereu, também com sua ajuda é que pode absorver as experiências pré-históricas armazenadas no Id.

> Como entidade fronteiriça, o Eu quer mediar entre o mundo e o Id, tornando o Id obediente ao mundo e, com sua atividade muscular, fazendo o mundo levar em conta o desejo do Id [...]. (FREUD, 2011, p. 70)

Frente às duas espécies de pulsões – de vida e de morte – o Eu não se mantém imparcial:

> Com seu trabalho de identificação e sublimação ele presta ajuda aos instintos de morte na subjugação da libido, mas arrisca-se tornar-se objeto desses instintos e mesmo perecer. A fim de prestar esse auxílio, teve de encher-se ele próprio de libido; com isso torna-se ele mesmo representante de Eros, e quer então viver e ser amado. (FREUD, 2011, p. 71)

Foi com essa frase de Freud que coloquei um ponto final nessa questão sobre o sujeito: essa "pobre criatura" que nada sabe sobre si mesmo, sobredeterminado por tantos fatores, que tem, como realidade última, o desam-

[135] O Id, sede das pulsões, reservatório da libido, é cego em relação à realidade exterior, mas paradoxalmente, Freud (2011, p. 70) afirma que é também uma instância filogenética, na medida em que contém as marcas culturais de séculos de gerações precedentes.

paro, a vontade de viver e de ser amado. Disso retira a sua fraqueza e a sua força. Disso retira a sua doçura e a sua agressividade. Sua generosidade e mesquinhez. Não estou dizendo ou, mas e, conjunção. Ninguém escapa.

No caso de obter-se fraqueza ou força etc., indagaríamos se as disposições constitutivas do *habitus* poderiam explicar essas direções. Neste ponto, temos o entrelaçamento entre os condicionamentos sociais, explicitados pelo conceito de *habitus,* e as determinações psíquicas do sujeito, que se somam para concebermos o objeto complexo: a sobredeterminação do indivíduo/sujeito humano.

Voltemos à questão colocada antes: as disposições (que envolvem, poderíamos dizer, todo um conjunto que forma a personalidade, o caráter, o estilo, a ética etc. do indivíduo) são inculcadas pelas instituições e agentes, na linguagem de Bourdieu, pelas quais o indivíduo é **contingentemente** submetido.

Mas a **assimilação** dessas disposições é feita de modo completamente diferente, de pessoa a pessoa. O que remete a outra questão: como decompormos o indivíduo universal para chegarmos ao sujeito singular? Reformulando a questão: da cultura – herança não biológica, porém transmitida tanto quanto esta – o indivíduo, pelo processo de aprendizagem, em nossos termos, pela aquisição do *habitus*, adquire sua condição de humano, imerso em redes de configurações sociais, nas quais foi inserido e se insere. O que vai assimilar, no entanto – dentre incontáveis possibilidades oferecidas no contexto cultural em que vive, dentre uma pluralidade de relações possíveis – depende de seu equipamento interno, de algo que lhe é próprio, irredutível, singular. Como podemos explicar isso?

Pelo conceito de identificação.

Creio que não há necessidade de repetir tudo o que já foi dito sobre a identificação. Apenas alguns tópicos se fazem necessários para explicitar essa aproximação:

1) A identificação é constitutiva do inconsciente e precipita (o termo foi usado no sentido da química: um corpo se deposita por precipitação

quando nasce, sólido e insolúvel, numa fase líquida) as instâncias do Eu e do Supereu.

2) A identificação é sempre introjetiva: é do outro que se recebe a sua marca, um outro que se impõe, não é buscado.
3) Se o outro opera no sujeito, observamos o caráter alienante da identificação.
4) A identificação é um processo altamente delimitado, não é maciço, pois implica constituir-se por um traço tomado do outro e não copiar o outro. Isto é, há um caráter do exemplar e não de um modelo a imitar.
5) A identificação (o querer ser) possibilita a escolha de objeto (o querer ter): a identificação aspira a conformar o Eu analogamente ao outro tomado como modelo exemplar e a escolha de objeto diz respeito a ter o outro para si.
6) Freud distingue três tipos de identificação: primária (primeira identificação, simbólica, enigmática, mítica, feita com a ordem do pai, ordem da cultura, que se cristaliza na percepção da imagem do outro), melancólica (baseada na perda do objeto, com o qual o Eu se identifica para suportar essa perda) e histérica (capacidade de colocar-se na mesma situação do outro, quando o sujeito descobre em si um traço comum com outra pessoa qualquer; está na base da relação entre os membros de uma sociedade).

Gostaria de acentuar que o conceito de identificação contém, em si, uma mistura do social e do individual, ao ponto de eliminar todo o confronto entre um interior e um exterior. Vêm do outro, da alteridade, os traços tomados pela identificação que vão tornar possível a existência do sujeito. Diferentemente do processo de imitação, que conserva uma exterioridade, no processo de identificação há um amalgamento do interior e do exterior, talvez comparável ao processo da mímesis, tratado no capítulo 3, no qual Rouanet estabelece os pontos de convergência entre este conceito e as ideias de Benjamin. E vai buscar, num texto de Freud sobre a telepatia, correlações com sua

teoria da linguagem, que resultam na teoria benjaminiana da mímesis, que se manifesta na linguagem, na arte e na crítica da cultura.

É a partir desta suposição – das identificações múltiplas e sucessivas – que podemos compreender a singularidade do sujeito humano. Primeiro, porque os modelos com os quais se identifica são diferentes na vida de cada um (pais, familiares, professores, amigos, pais de amigos, leituras, escolas etc.).

E, segundo, mais importante, porque, diante de tantos traços que esses modelos possuem, apenas um é tomado. Identificação a um traço unário, disse Freud. Observa-se, então, que um mesmo pai ou professor, para dois irmãos, por exemplo, pode e não pode ser um objeto de identificação para cada um deles, na medida em que depende também da maneira como são tratados – um e outro irmão – pelo mesmo pai ou professor, que também têm suas respectivas identificações.

Isso explica porque dois gêmeos univitelinos podem ser tão diferentes. A literatura e o cinema nos dão uma infinidade de exemplos. Assim como os anais psiquiátricos e psicanalíticos.

Para finalizar, é a partir desta constatação da não-liberdade – tanto no que se refere aos condicionamentos do *habitus* quanto às determinações inconscientes – que fundamos a sua possibilidade. Ao aceitar o desafio dessa liberdade restritiva, podemos determinar algo de nosso destino, com responsabilidade e certa liberdade – esta, conquistada. A constatação da sobredeterminação funda a possibilidade de se escapar, pelo menos um pouco, de sua ação.

É por sabermos desses limites que, talvez, possamos ultrapassá-los, não sem um grande esforço, com toda a consciência de que essa empreitada é possível e impossível, ao mesmo tempo. Não há como livrar-nos do risco de estarmos pensando sob todo um determinismo que condiciona esse pensamento.

Mas, simultaneamente, devemos nos lembrar da música, da poesia, da literatura, que escapam, enigmaticamente, ao determinismo: os avós de Saramago eram analfabetos;[136] Beethoven teve uma infância infeliz,

[136] Em sua palestra, ao receber o Prêmio Nobel de Literatura, em 1998, Saramago disse que a pessoa mais sábia que conheceu em toda a sua vida era analfabeta. Referia-se ao seu avô, criador de porcos, em uma pequena província de Portugal.

pois era obrigado pelo pai, alcoolista, a estudar música, aos quatro anos de idade, para ser arrimo de família; os geniais *jazzmen* americanos não sabiam ler uma partitura; Rimbaud era um homem violento, embora poeta sensível, e assim por diante. Temos infindáveis exemplos.

Uma vez preocupada com os limites que se impõem à nossa liberdade de pensamento, de conhecimento, de escolhas e de ação, não estou menos comprometida com a responsabilidade que podemos e devemos ter frente às determinações.

Freud foi incisivo quanto à questão da responsabilidade.

Em seu texto *La responsabilidad moral por el contenido de los sueños*(1925),[137] Freud se pergunta: É preciso assumir a responsabilidade pelo conteúdo dos sonhos, considerando que a maioria deles,

> [...] os inocentes, os isentos de afeto e os sonhos de angústia, resultam ser, uma vez anuladas as deformações impostas pela censura, satisfações de desejos imorais: egoístas, sádicos, perversos, incestuosos? (FREUD, 1973y, p. 2894)

Na perspectiva metapsicológica, o recalcado, o negado, não pertence ao meu Eu – desde que eu seja um ser moralmente inatacável. Mas pertence a meu Id, sobre o qual cavalga meu Eu. Que se desenvolve também a partir do Id, que não é mais do que uma parte dele periférica, especialmente modificada pela percepção da realidade exterior. E, portanto, está subordinado às suas influências, obedece aos impulsos que partem do Id. Não há como separar o Eu do Id, são entrelaçados.

Além disso,

> [...] de que me serviria ceder à minha vaidade moral pretendendo decretar que em qualquer valoração ética de minha pessoa me estaria permitido desdenhar todo o mal que há no Id sem necessidade de responsabilizar o Eu por seus conteúdos? (FREUD, 1973y, p. 2895)

[137] Tradução da Ed. Biblioteca Nuova, de 1973. Tradução nossa.

Com os aportes da psicanálise, devemos assumir a responsabilidade por tudo o que está presente em nosso psiquismo, seja consciente ou inconsciente.

> O narcisismo do homem deveria conformar-se com o fato de que a deformação onírica, os sonhos angustiosos e os punitivos, representam outras tantas provas de sua essência moral, provas não menos evidentes que as proporcionadas pela interpretação onírica em favor da existência e a força de sua essência má. Quem desconforme com isso queira ser melhor do que foi constituído, tente chegar na vida mais além da hipocrisia ou da inibição. O médico deixará para o jurista a tarefa de estabelecer para os fins sociais uma responsabilidade arbitrariamente restringida ao Eu metapsicológico. (FREUD, 1973y, p. 2895)

A formação em psicanálise nos ensina esse paradoxo: as determinações inconscientes são involuntárias, vindas de outro lugar, mas por elas somos responsáveis. Não escolhi o meu destino, mas sou responsável por ele. Essa é uma bonita lição da psicanálise. Lembra um pouco a célebre frase atribuída a Sartre, que diz: "Não importa o que a vida fez de mim, mas o que eu faço com o que a vida fez de mim!" Talvez devêssemos não mais falar em liberdade (conceito delirante?) mas em **libertação**, que pode levar a uma certa emancipação e autonomia. Se a liberdade é impossível, a libertação dos grilhões é possível, para nos dar alguma margem de liberdade de escolha e de ação, pelas quais somos sempre responsáveis.

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Jeffrey C. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, A.; TURNER, L. (Org.). A teoria social hoje. Trad. Gilson C. Cardoso de Souza. São Paulo: Unesp, 1999.

ALMEIDA FILHO, Naomar. Transdisciplinaridade e o paradigma pós-disciplinar na saúde. Saúde e Sociedade. v. 11, n. 3, p. 30-50, set./dez. 2005.

______. Transciciplinaridade em saúde coletiva. Ciência & Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v.2, n.1/2, p. 5-20, 1997.

ALMEIDA FILHO, N.; COUTINHO, Denise. Causalidade, contingência, complexidade: o futuro do conceito de risco. Phisis: Rev. Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 17, n.1, p. 95-137, 2007.

ALTHUSSER, Louis. Freud e Lacan. Marx e Freud. Introdução crítico-histórica, tradução e notas: Walter José Evangelista. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ALVES, Rubem. Ciência, coisa boa... In: MARCELLINO, Nelson (Org.). Introdução às ciências sociais. 12. ed. Campinas: Papirus, 1988.

ARON, R. As etapas do pensamento sociológico. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BACHELARD, Gaston. La formation de l´esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective. Paris: Vrin, 1938.

______. Epistemologia: trechos escolhidos. Trad. Nathaniel C. Caixeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

BALDWIN, J. M. Le darwinisme dans les sciences morales. Paris : Fèlix Alcan, 1911.

BARBOSA, Elyana. Gastón Bachelard: o arauto da pós-modernidade. 2. ed. Salvador: Edufba, 1996.

BARREIRA, Cesar (Org.) Sociologia e conhecimento além das fronteiras. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2006.

BASTIDE, R. Sociologia e psicanálise. São Paulo: Melhoramentos: USP, 1974.

BAUMAN, Zygmunt. Por uma sociologia crítica: um ensaio sobre senso comum e emancipação. Trad. Antonio Amaro Cirurgião. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

BECHMANN, Gotthard; STEHR, Nico. Niklas Luhmann. Tempo social, São Paulo, v. 13, n. 2, nov. 2001.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org.). Pierre Bourdieu: sociologia. Coord. de Florestan Fernandes. Trad. de Paula Montero e Alícia Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983.

______. Cosas dichas. Buenos Aires: Gedisa, 1988.

______.Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 1987a.

______.La distinction: critique social du jugement. Paris: Minuit, 1979.

______. A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer. Pref. Sérgio Miceli. São Paulo: Edusp, 1996a.

_____. A economia das trocas simbólicas. Prefácio Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1987b.

______. Homo academicus. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.

______. O poder simbólico. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

______. Raisons pratiques: sur la théorie de l'action. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

______. Razões práticas: sobre a teoria da ação. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996b.

______. Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

______. Le sens pratique. Paris: Minuit, 1980.

______. Méditations Pascaliennes. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J. C.; PASSERON, J. C. A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

CALLIGARIS, Contardo. Cartas a um jovem terapeuta. 4. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CASSIRER, Ernst. Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CHEMAMA, R. (Org.). Dicionário de psicanálise Larousse. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

COSTA, Jurandir Freire. Entrevista. Cadernos de Psicanálise do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, ano 18, p. 34-40, 1996.

COSTA, Newton da. Ensaio sobre os fundamentos da lógica. São Paulo: Hucitec: Edusp. 1980.

DURKHEIM, E. Da divisão do trabalho social. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

______. Division du travail social. Paris: Universitaires de France, 1960.

______. As regras do método sociológico. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

______. As regras do método sociológico. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. 8. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

______. Suicídio: um estudo sociológico. Trad. de Teresa Ottoni. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

ELIAS, Norbert. Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

______. Escritos & Ensaios – 1. Estado, processo, opinião pública. Organização e apresentação de Federico Neiburg e Leopoldo Waizbort. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

______. A sociedade dos indivíduos. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELLIOT, T. S. Obra completa. v. I, poesia. Tradução, introdução e notas Ivan Junqueira. São Paulo: Arx, 2004a.

______. Quatro quartetos, Burnt Norton. Trad. Ivan Junqueira. São Paulo: Arx, 2004b.

ESPINHEIRA, Gey. Os limites do indivíduo: mal-estar na racionalidade: os limites do indivíduo na medicina e na religião. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2005.

______. Metodologia e prática do trabalho em comunidade. Salvador: Edufba, 2008.

FARIAS, Edson. Configuração e processo: Norbert Elias, interdependências e interpenetrações - síntese social nas figurações das economias afetivas. 2006. Manuscrito para consulta dos alunos da disciplina Teoria Social Contemporânea, da Pós-graduação em Ciências Sociais da UFBA.

FERNANDES, Florestan. A natureza sociológica da sociologia. São Paulo: Ática, 1980.

FIGUEIRA, Sérvulo A. (Org.). Psicanálise e ciências sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche Freud & Marx. Theatrum philosoficum. 4. ed. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1987.

FREITAG, Barbara. Dialogando com Jurgen Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004a.

______. Escola, estado & sociedade. 7. ed. rev. São Paulo: Centauro, 2005.

______. O indivíduo em formação: diálogos interdisciplinares sobre educação. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

______. Habermas e a teoria da modernidade. Brasília: Casa das Musas, 2004b.

FREUD, Sigmund. Adición metapsicológica a la teoria de los sueños (1917). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973a.

______. Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica (1925). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973b.

______. Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte (1915). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973c.

______. El delirio y los sueños em la Gradiva de W. Jensen (1906). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Tomo II, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973d.

______. Una dificultad de psicoanalisis (1916). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973e.

______. El doble sentido antitético de las palabras primitivas (1910). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973f.

______. El duelo y la melancolia (1915). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973g.

______. El humor (1927). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973h.

______. Lo inconsciente (1915). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973i.

______. Los instintos y sus destinos (1915). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973j.

______. La interpretación de los sueños (1900). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973l.

______. El final del complejo de Édipo (1924). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973m.

______. El malestar en la cultura (1929). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973n.

______. O Moisés de Miguelangelo. In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973af.

______. La moral sexual cultural y la nervosidad moderna (1908). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973o.

______. Múltiple interés del psicoanálisis (1913). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973p.

______. La negación (1925). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973q.

______. Obras completas. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v. 12.

______. Obras completas: o instinto e seus destinos (1914-1916). Trad. Paulo Cezar Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010b.v. 12

______. Obras completas: O Eu e o Id "autobiografia" e outros textos (1923-1925). Trad. Paulo Cezar Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011. v. 16.

_______. El porvenir de uma ilusion (1927). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973r.

______. Proyecto de una psicologia para nerólogos (1895). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973s.

______. Psicanálise: escola freudiana (1926). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973t.

______. Psicoanálisis y telepatia (1921). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973u.

______. Psicologia de las masas y analisis del yo (1920-1921). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973v.

______. Psicopatología de la vida cotidiana (1900-1901). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973w.

______. La represión (1915). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973x.

_____. La responsabilidad moral por el contenido de los sueños (1925). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973y.

______. Lo siniestro (1919). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973z.

______. Sobre un tipo especial de la elección de objeto en el hombre (1910). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973aa.

______. Totem y tabú (1911-1913). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973ab.

______. Tres ensayos para una teoria sexual (1905). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973ac.

______. El YO y el ELLO (1923). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973ad.

______. Vários tipos de caracter descubiertos en la labor analítica (1916). In: ______. Obras completas de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973ae.

______. Obras completas - Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber"). Artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 10

______. Obras completas - Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 12.

______. Obras completas - História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 14.

______. Obras completas - Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 15.

______. Obras completas - O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 16

______. Obras completas - O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 18.

GARCIA-ROZA, L. A. Introdução à metapsicologia freudiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. v. 1.

______. Introdução à metapsicologia freudiana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. v. 3.

______. Freud e o inconsciente. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

______. O mal radical em Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990a.

______. Palavra e verdade, na filosofia antiga e na psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990b.

GIDDENS, A. Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. São Paulo: Unesp, 1998.

GIDDENS, A.; TURNER, L. (Org.). .A teoria social hoje. Trad. Gilson C. Cardoso de Souza. São Paulo: Unesp, 1999.

GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e história. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HABERMAS, J. Conhecimento e interesse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

______. Teoria de la acción comunicativa. Madrid: Taurus, 1987.

HUXLEY, A. O gênio e a deusa. Tradução João Guilherme Linke. 6. ed. Rio de Janeiro; Porto Alegre: Globo, 1986.

IANNI, Octavio. A crise dos paradigmas na sociologia: problemas de explicação. Revista Brasileira de Ciências Sociais, ano 5, n. 13, p. 90-99, jun. 1990.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: ______. Écrits I. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

LÉVI-STRAUSS. C. Tristes trópicos. Trad. Rosa Freire D´Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LÉVINAS, Emmanuel. De l´existence a l´existant. Paris: Vrin, 1947.

LIMA, Denise Oliveira. Uma abordagem sociológica para a constituição, legitimação e autonomização da psicanálise como um campo. In: TEIXEIRA, Angélia (Org.). Especificidades da ética da psicanálise. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico, 2005. p. 112-123.

______. Freud e Morelli: encontro não casual. Cogito, Salvador: Círculo Psicanalítico da Bahia, n. 8, p. 83-89, 2007.

LUKES, S. Émile Durkheim: su vida y su obra: estudio histórico-crítico. Madrid: Siglo XXI, 1984.

MACHADO DE ASSIS. Obras completas. 3. ed. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1942.

MEZAN, R. Paradigmas e modelos na psicanálise atual. In: PELLANDA, N. M. C.; PELLANDA, L. E. C. (Org). Psicanálise hoje: uma revolução do olhar. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

______. Freud, pensador da cultura. São Paulo: Brasiliense; Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1985.

______. Freud: a trama dos conceitos. São Paulo: Perspectiva, 1981.

MONOD, Jacques. O acaso e a necessidade. Trad. Bruno Palma e Pedro Paulo de Sena Madureira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971.

MORIN, Edgar. A necessidade de um pensamento complexo. In: MENDES, Candido; LARRETA, Enrique (Ed.). Representação e complexidade. Trad. Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

______. O método. 1 - a natureza da natureza. Trad. Ilana Heineberg. Porto Alegre: Sulina, 2005.

OGILVIE, Bertrand. Lacan: a formação do conceito de sujeito (1932-1949). Trad. Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

ORTIZ, Renato. Durkheim: arquiteto e herói fundador. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 1989. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_11/rbcs11_01.htm>. Acesso em: 15 set. 2008.

PELLANDA, N. M. C.; PELLANDA, L. E. C. (Org.). Psicanálise hoje: uma revolução do olhar. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

PFEIFFER, E. Sigmund Freud & Lou Andreas-Salome - correspondência. México: SigloVeinttuno, 1966.

PRIGONINE, Ilya. O fim da certeza. In: . In: MENDES, Candido; LARRETA, Enrique (Ed.). Representação e complexidade. Trad. Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura P. Roger Bastide: professor da Universidade de São Paulo. Estudos Avançados, São Paulo, v. 8, n. 22, sept/dec. 1994.

REIS, Elisa. Reflexões sobre o Homo Sociologicus. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 4, out. 1989.

ROUANET, Sergio Paulo. Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

______. Entrevista – Dupla utopia psicanalítica. Revista Percurso, n. 33, [2004a]. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/percurso/main/pcs33/33Entrev.htm>. Acesso em: 11 de maio de 2008.

______. Imaginário e dominação. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978. (Coleção Diagrama, 9).

______. Interrogações. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

______. Razão cativa. São Paulo: Brasiliense, 1985.

______. As razões do iluminismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

______. Riso e melancolia. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

______. Teoria crítica e psicanálise. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1983.

______. Os terríveis simplificadores. Folha de São Paulo, Revista Mais, 4 jan. 2004b.

ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. Dicionário de psicanálise. Trad. Vera Ribeiro e Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: BARREIRA, César. Sociologia e conhecimento além das fronteiras. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2006.

______. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. [2002]. Disponível em: <www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia _das ausencias. pdf>. Acesso em: 10 maio 2009.

SIMMEL, Georg. Questões fundamentais da sociologia. Trad. Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SOUZA, Paulo César. As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões. São Paulo: Ática, 1998.

STOCKINGER, Gottfried. Sistemas sociais: a teoria sociológica de Niklas Luhmann. Salvador: UFBA; PreTextos, 1997.

TEIXEIRA, Angélia. A violência no discurso capitalista: uma leitura psicanalítica. 2007. 140 f. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) - Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Univeridade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

______. (Org.). Especificidades da ética da psicanálise. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico, 2005.

TEIXEIRA, João Gabriel L. C. A teoria da sociedade em Freud. São Paulo: Pedagógica e Universitária, 1991.

VELHO, Gilberto. Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

WEBER, M. Economia e sociedade. São Paulo: UnB, 2004. v. 1.

GLOSSÁRIO DOS TERMOS FREUDIANOS

Es - alemão
Id - inglês
Ça - francês
Ello - espanhol
Isso ou id - português

Ich - alemão
ego - inglês
moi - francês
yo - espanhol
eu ou ego - português

Über-Ich - alemão
super-ego - inglês
sur-moi - francês
super-yo - espanhol
supereu ou superego - português

Verdrängung - alemão
repression - inglês
refoulement - francês
represión - espanhol
recalque ou repressão - português

APÊNDICE

APÊNDICE A – Dados biográficos de Sérgio Paulo Rouanet, obtida por meio do site da Academia Brasileira de Letras.

Sergio Paulo Rouanet nasceu no Rio de Janeiro em 23 de fevereiro de 1934. Casado com a escritora Barbara Freitag.

Oitavo ocupante da Cadeira 13, eleito em 23 de abril de 1992, na sucessão de Francisco de Assis Barbosa e recebido em 11 de setembro de 1992 pelo acadêmico Antonio Houiass.

Graduou-se em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1955. Nesse ano fez o curso de preparação à carreira diplomática no Instituto Rio Branco, do Itamarati. Morou nos Estados Unidos de 1960 a 1964, onde fez cursos de pós-graduação em Economia, na Universidade George Washington, em Ciências Políticas, na Georgetown University - ambas em Washington. D.C - e em Filosofia, na New York School for Social Research, em Nova York. Doutorou-se em Ciência Política, pela Universidade de São Paulo, em 1980.

Ingressou na carreira diplomática, em 1957, como Terceiro Secretário, ao longo da qual recebeu várias promoções, todas por merecimento, até chegar a Ministro de 1.a Classe (Embaixador), em 16 de dezembro de 1984.

Exerceu vários cargos no Ministério das Relações Exteriores; ocupou postos permanentes no exterior em Washington (1959-62); Nova York (1962-65); Genebra (1967-68 e 1973); Zurique (1976-82); Embaixador do Brasil na Dinamarca (1987-91); Cônsul-geral em Berlim (1993-96), Embaixador do Brasil em Praga (1996-2000).

Estreou no jornalismo cultural aos 20 anos, no Suplemento Literário do Jornal do Brasil. Escrevia um artigo semanal para a coluna “Eles pensaram por nós”. A partir de novembro de 1996, passou a ser colunista do caderno Idéias do Jornal do Brasil, substituindo o professor Alfredo Bosi e compartilhando uma coluna

com os ensaístas Luiz Costa Lima, Silviano Santiago e Flora Süssekind. Depois assinou a seção "+Brasil 504 d.C.", da Folha de São Paulo, Caderno Mais! Sua participação na imprensa, desde então, é significativa: colabora regularmente com os jornais mais importantes do país, como a Folha de São Paulo e o Jornal do Brasil.

Inúmeros artigos, ensaios e entrevistas de Sérgio Paulo Rouanet encontram-se publicados em vários números da revista Tempo Brasileiro; na Revista do Brasil; na Revista Estudos Avançados da USP e em outras revistas especializadas nacionais e internacionais.

Obras: O homem e o discurso. Arqueologia de Michel Foucault, com José Guilherme Merquior (1971); Imaginário e dominação (1978); Habermas, com Bárbara Freitag (1980); Édipo e o anjo. Itinerários freudianos em Walter Benjamin (1981); Teoria crítica e psicanálise (1983); A razão cativa. As ilusões da consciência: de Platão a Freud (1985); As razões do Iluminismo (1987); O espectador noturno. A Revolução Francesa através de Rétif de la Bretonne (1988); Mal-estar na modernidade (1993); A razão nômade: Walter Benjamin e outros viajantes (1994); Os dez amigos de Freud (2003), Interrogações (2003) e Riso e Melancolia (2007).

Foi tradutor de obras de Walter Benjamin, como A origem do drama barroco alemão (1984) e Obras escolhidas (1985). Mereceu o consagrado prêmio Goethe pela divulgação da língua e da cultura alemãs.

Colofão

Formato	17 x 24 cm
Tipologia	Documenta
Papel	Alta Alvura 75 g/m² (miolo) Cartão Supremo 300 g/m² (capa)
Impressão	EDUFBA
Capa e Acabamento	Cartograf
Tiragem	400 exemplares